Joseph A. Fitzmyer

EL EVANGELIO SEGUN LUCAS

III

TRADUCCION Y COMENTARIO

CAPITULOS 8,22-18,14

EL EVANGELIO SEGUN LUCAS

4 tomos

Tomo I: Introducción general
Tomo II: Comentario de los capítulos 1 al 8,21
Tomo III: Comentario de los capítulos 8,22 al 18,14
Tomo IV: Comentario de los capítulos 18,15 al 24,53

JOSEPH A. FITZMYER

EL EVANGELIO SEGUN LUCAS

III

TRADUCCION Y COMENTARIO

Capítulos 8,22-18,14





EDICIONES CRISTIANDAD

Este libro fue publicado por
Doubleday & Company, Inc. Nueva York, II 1986
con el título
THE GOSPEL ACCORDING TO LUKE

Traducción de

DIONISIO MÍNGUEZ
Profesor del Instituto Bíblico de Roma

EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
28020 Madrid 1987

ISBN: 84-7057-395-0 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-423-X (Tomo III)
Depósito legal: M. 25.547.—1986 (III)

CONTENIDO

VI. MANIFESTACION PROGRESIVA DEL PODER DE JESUS

La poderosa actuación de Jesús continúa
manifestando su soberanía sobre los diversos males
que afectan a los discípulos y a otras personas.
Los seguidores de Jesús
participan de los poderes del Maestro

42. *LA TEMPESTAD CALMADA* (8,22-25)

22 Un día subió él a una barca con sus discípulos y les dijo:

—Vamos a cruzar a la otra orilla del lago.

Y se hicieron a la mar. 23 Mientras navegaban, él se quedó
dormido. De repente se abatió sobre el lago una fuerte borrasca y empezaron a correr serio peligro, porque la barca se les
anegaba. 24 Entonces, los discípulos se le acercaron y lo despertaron diciendo:

—¡Maestro, Maestro! ¡Nos hundimos!

Jesús se despertó e increpó al viento y al oleaje, y amainaron y sobrevino la calma. 25 Entonces les dijo:

—¿Dónde está vuestra fe?

Llenos de miedo y presa de una profunda admiración, se decían unos a otros:

—¿Quién puede ser este, que da órdenes incluso a los vientos y al agua y le obedecen?

COMENTARIO GENERAL

Con este episodio da comienzo una nueva sección en la presentación lucana de la actividad de Jesús en Galilea. Todo se centra en la manifestación del poder de Jesús; esa manifestación se abre con

una serie de relatos sobre diversos prodigios (Lc 8,22-25; 8,26-39; 8,40-48; 8,49-56) y se cierra con la misión de los Doce, enviados a «proclamar el Reino y realizar curaciones» (Lc 9,2). El versículo introductorio a toda esta sección (Lc 8,22) supone un cambio radical con el panorama precedente.

La secuencia de los diversos episodios en esta sección del Evangelio según Lucas muestra claramente su dependencia con respecto a «Mc»; *de los cinco pasajes que vienen a continuación, sólo uno* ha sido transpuesto de su secuencia primitiva. Lucas sigue, a grandes rasgos e introduciendo aquí y allá ciertas modificaciones redaccionales, una gran sección del Evangelio según Marcos (Mc 4,35-6,13); lo único que hay que notar es la transposición de Mc 6,1-6, que Lucas ha puesto como escena programática en Lc 4,16-30. Una observación más bien frecuente es que el complejo narrativo de Mc 4,35-5,43 reproduce una unidad anterior al propio Marcos, en la que ya se habrían agrupado diversas narraciones sobre determinados prodigios de Jesús (cf. R. Bultmann, HST, 210; V. Taylor, FGT, 39); Marcos no habría hecho más que incorporar esa narración global a su propio relato evangélico. Sea como sea, el caso es que la composición lucana de toda esta sección se basa directamente en materiales de «Mc».

El primer relato de toda esta serie es la narración de un prodigio en el que Jesús calma una tempestad desencadenada sobre el lago de Genesaret (Lc 8,22-25); los materiales narrativos provienen de Mc 4,35-41. Entre las diversas propuestas de interpretación, una de las teorías pretende considerar este episodio como «una desacertada transformación» del pasaje que describe a Jesús caminando sobre las aguas; ambos episodios no serían más que diversas variantes de una aparición pospascual de Cristo resucitado (cf. J. Kreyenbühl, *Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten:* ZNW 9, 1908, 257-296). Ya el propio R. Bultmann (HST, 215, 230-234 y 240) vio diversas razones para cuestionar el origen pospascual del episodio; en su clasificación, lo considera más bien como un «milagro de naturaleza» basado en alguna tradición de origen palestinense.

En la reelaboración lucana de los materiales de Mc 4,35-41, el v. 22 de Lucas es claramente redaccional. Por una parte, establece una división entre el nuevo episodio y todo el contexto precedente,

y por otra, introduce ya desde los comienzos la mención de la barca. El motivo de esta modificación está bien claro. La colocación de este episodio en la redacción de Marcos, inmediatamente después del discurso en parábolas, presupone el encuadramiento introductorio de todo el capítulo, es decir, Mc 4,1, donde Jesús aparece no sólo «junto al lago», sino concretamente «a bordo de una barca», por el enorme gentío que se había congregado a su alrededor. En *Mc 4,36 se vuelve a mencionar explícitamente «la barca»*.

Lucas, por su parte, al haber omitido esa introducción en Lc 8, 4, por haberla transpuesto a Lc 5,1, tiene que modificar el marco narrativo del episodio. Por eso nos presenta a Jesús subiendo a una barca y cruzando el lago, hasta la orilla opuesta. En los versículos siguientes, Lucas omite ciertos detalles de la narración de Marcos, en su mayoría irrelevantes para la inteligencia del argumento: despedida de la gente; presencia de «otras barcas» que le acompañaban; reposo de Jesús «en popa» y «sobre un cabezal»; increpación de Jesús al temporal: «¡Calla, enmudece!»; alusiones a la cobardía y pánico de los dicípulos. Pero el final es casi idéntico en ambos evangelistas: una pregunta sobre la identidad de Jesús. En la redacción de Marcos —y probablemente incluso en la tradición anterior— esa pregunta no era particularmente relevante. Pero Lucas la conserva con una finalidad bien precisa; de hecho, sirve de preparación para la pregunta decisiva que se va a poner en labios de Herodes en Lc 9,9.

La narración conserva los rasgos esenciales del llamado «relato de milagro»:

a) circunstancias y descripción de la borrasca;
b) petición de ayuda (una vez que los discípulos han despertado a Jesús);
c) orden de Jesús (increpación a los elementos);
d) efecto realizado (apaciguamiento del temporal y calma subsiguiente);
e) reacción de los presentes (en este caso, de los discípulos).

El episodio es una manifestación de Jesús en pleno ejercicio de su majestuoso poder, como taumaturgo que impera sobre la borrasca y da órdenes al oleaje desatado. No se subraya aquí su predicación de la palabra, sino el poder de su palabra. Si su ministerio

había comenzado bajo «la fuerza del Espíritu» (Lc 4,14) o «con el poder del Señor» (Lc 5,17; cf. Lc 4,36), ahora ese poder se despliega en una espectacular liberación de sus propios discípulos. Basta su poderosa palabra para dominar las fuerzas desatadas de la naturaleza, para salvar de un inminente peligro físico a sus más directos colaboradores. La sección precedente se cerraba con un mandato implícito de poner en práctica las exigencias de la palabra de Dios (Lc 8,21); ahora, su propia palabra se hace imperativo directo sobre la personificación del mal.

Pero la conclusión global del episodio, en cierto paralelismo con Mc 4,40, establece una relación entre el prodigio y la «fe» de los destinatarios. Cuando Jesús habla a sus discípulos, no es para infundirles aliento o para calmar su pánico, sino que va a lo más radical de su actitud. El verdadero discípulo de Cristo, aun enfrentado a las mayores dificultades, tiene que ser consciente del fundamento radical de su relación con Dios y con el propio Jesús. El episodio podría haber concluido con una reacción de asombro ante tan espectacular victoria sobre la naturaleza o ante la majestuosa actuación de Dios (cf. Lc 9,43); pero, en contraste con esa posible reacción, Jesús pregunta por la actitud de «fe». Sin embargo, en la formulación de Lucas ese reproche de Jesús a los suyos no tiene tanta incisividad como en la redacción de Marcos. En este último (Mc 4,40), la severidad de la recriminación corresponde al grito desesperado de los discípulos: «Maestro, ¿no te importa que nos hundamos?» (Mc 4,38c).

Al incorporar a su narración evangélica este pasaje de la tradición sinóptica recogido por Marcos, Lucas conserva una presentación de la figura de Jesús, que, ya en la primera comunidad cristiana, reproducía ciertas características de la concepción veterotestamentaria del Señor (Yhwh). La idea de muchos comentaristas es que esa imagen de Jesús refleja el señorío de Dios y su dominio sobre los océanos, como se describe, por ejemplo, en Sal 18,16-17; 29,3-4; 65,8; 89,10; 104,6-7; 106,9 y, sobre todo, 107,23-31. Si esto es verdad, el pasaje tiene también un profundo valor simbólico, en cuanto manifestación del poder de Jesús que realiza la salvación del hombre. Lo mismo que el Señor domeñó las aguas primordiales y rescató a su pueblo de las amenazas del mar, Jesús actúa aquí con poderes semejantes.

También se han señalado otros paralelismos con este episodio del apaciguamiento de un temporal. Baste reseñar, por ejemplo, la arrogancia de Antíoco IV Epífanes, que «pensaba, en su ambición sobrehumana, que podía mandar a las olas del mar» (2 Mac 9,8); la narración veterotestamentaria del profeta Jonás; la historia de un muchacho judío que, al desatarse un temporal, mientras navegaba en una embarcación pagana, invocó la protección del Señor, ya que los gritos de los paganos a sus dioses no lograban apaciguar la tormenta (bBer 9, 13b [Str.-B. 1, 452]), o la plegaria de Rabí Gamaliel, para calmar una tempestad (bB.M. 59b). El propio Lucas narra una historia semejante en su libro de los Hechos: Pablo, durante su viaje a Roma, es el instrumento de salvación de doscientas setenta y seis personas, al producirse un naufragio en las proximidades de Malta (Hch 27,8-44).

En base a estos paralelismos se ha pensado con relativa frecuencia que los relatos evangélicos de esta actuación de Jesús, que, con su palabra, calma una tempestad, son variantes paradigmáticas de un mismo esquema literario. Pero en todos esos pasajes, habitualmente considerados como paralelos, hay ciertos detalles que difieren radicalmente de las narraciones evangélicas; por ejemplo, la moraleja que se deduce del libro de Jonás o del episodio de Rabí Gamaliel, la respuesta a una plegaria, como en los casos del muchacho judío o de la intervención de Pablo, etc. Aunque no se pueda excluir cierta dependencia literaria, hay que reconocer, en las narraciones sinópticas, una connotación fuertemente cristológica: con su poderosa palabra, Jesús manda sobre el huracán y el oleaje desatado.

Al encontrarnos con esta clase de episodios en la tradición evangélica se impone automáticamente la pregunta sobre su posible alcance mitológico. No se puede negar que lo que pretenden esas narraciones es expresar con palabras humanas algún aspecto de la sobrecogedora impresión que una figura como la de Jesús de Nazaret produjo en el ambiente contemporáneo. Dígase lo que se diga sobre la historicidad del hecho, no se puede negar el acusado simbolismo de la narración. Aquí nos enfrentamos con el verdadero problema, que consiste en la autenticidad histórica de tantos hechos prodigiosos atribuidos a Jesús a lo largo de las narraciones evangélicas (véase en tomo II, pp. 450-454, nuestro «comentario»

general a Lc 4,31-37). Desde la perspectiva del historiador, lo único que se puede decir es que no hay suficientes razones para admitir esa historicidad o para rechazarla.

NOTAS EXEGETICAS

v. 22. *Un día subió él a una barca*

Literalmente: «Y sucedió (que), un día, él embarcó en un barca, y sus discípulos (con él), y les dijo». El carácter redaccional de este versículo de transición se detecta claramente por la presencia de dos —posiblemente tres— construcciones típicas de Lucas: *egeneto de* («y sucedió») seguido de *kai (autos)* con verbo en indicativo *(enebē* = «embarcó»), y nuevo *kai* con verbo también en indicativo *(eipen* = «dijo»); la construcción *en mia tōn hēmerōn* (= «en uno de los días», «un día»), y posiblemente el empleo de *kai autos* (= «y él») en sentido débil (véase, a propósito de estas construcciones, lo que indicábamos en la Introducción general a este comentario en las páginas 200-204). Algunos manuscritos —P^{75}, códices א$^{+}$ y D— omiten el pronombre *autos;* de modo que la traducción literal debería ser: «Y sucedió, en uno de los días, (que) embarcó...». La variante es mínima, y, de hecho, no afecta al sentido de la transición. El trabajo redaccional de Lucas ha encuadrado la narración del episodio en unas circunstancias temporales más bien vagas; hay que notar, de paso, que la redacción de Lucas omite la precisión temporal de Marcos sobre la hora del día: «al caer la tarde» (cf. Mc 4,35).

Con sus discípulos

En la versión lucana de este episodio, la mención de «los discípulos» tiene que referirse a los Doce y a las mujeres, de quienes se ha hablado precedentemente en Lc 8,2-3; cf. Lc 8,9. Hay que notar esa precisión en contraste con la vaguedad de las indicaciones de Marcos: «ellos», «a ellos» (Mc 4,35-36).

La otra orilla del lago

Lucas añade la precisión: «del lago» *(tēs limnēs)* para indicar con exactitud que se trata del llamado «mar de Galilea» o «lago de Genesaret». Véase la «nota» exegética a Lc 5,1. En la redacción de Marcos, concretamente en Mc 4,1, Jesús está «a la orilla del mar» *(para tēn thalassan).*

No se da ninguna razón por la que Jesús quiera cruzar a la otra

orilla del lago. H. Conzelmann (*Theology,* 49) interpreta la adición explícita del «lago» y la omisión de otros detalles de la narración de Marcos como una deliberada pretensión de Lucas de situar el prodigio en los límites de la soledad; de esta manera, el lago adquiere un aura de misterio como escenario de la manifestación del poder de Jesús. No hay «otras barcas» que vayan acompañándoles (cf. Mc 4,36); únicamente los discípulos van a ser testigos de la epifanía.

Se hicieron a la mar

Literalmente: «fueron llevados sobre», es decir, sobre la superficie de las aguas. El verbo griego *anagein,* término favorito de Lucas, es la palabra técnica, en lenguaje náutico, para «zarpar», «hacerse a la mar», «hacerse a la vela». Cf. Hch 13,13; 16,11; 18,21; 20,3.13; 21,1.2; 27,2.4.12.21; 28,10.11. No siempre es término técnico; en ocasiones, admite también otros significados (cf. Lc 2,22; 4,5; Hch 7,41, etc.).

v. 23. *Mientras navegaban*

La redacción de Lucas emplea aquí un genitivo absoluto (véase la Introducción general, tomo I, p. 184).

Se quedó dormido

La mejor técnica narrativa de Lucas le lleva a presentar a Jesús dormido, antes de mencionar el estallido de la borrasca; véase, en contraste, la narración de Marcos (Mc 4,37-38). El sueño de Jesús, como efecto normal de la fatiga humana, contrasta con el poderío que va a manifestar a continuación.

De repente, ... una fuerte borrasca

Literalmente: «un huracán de viento», «un vendaval huracanado». En realidad, el genitivo descriptivo (*anemou* = «de viento») es innecesario. El lago de Genesaret, en la región septentrional de Galilea, está rodeado de colinas, cuyas laderas caen directamente sobre las orillas del lago; aunque las condiciones atmosféricas son, por lo general, bastante estables, frecuentemente se producen ráfagas de viento que, al enfilar las gargantas de las colinas y soplar sobre el lago, producen fácilmente una aparatosa borrasca. La historiografía contemporánea hace referencia a estas características del lago de Genesaret. Para ulteriores detalles, véase J. Finegan, *The Archeology of the New Testament,* 47-48.

La barca se les anegaba

Literalmente: «(Jesús y los discípulos) empezaban a llenarse, a hundirse». En realidad, el verbo *syneplērounto* se refiere a las personas

más bien que a la barca, véase, por el contrario, la redacción de Marcos (Mc 4,37)

v 24 *¡Maestro, Maestro!*

Lucas sustituye el apelativo *didaskale* (= «maestro») de la redacción de Marcos (Mc 4,38) por el vocativo *epistata,* de idéntico significado, pero repetido dos veces (véase la «nota» exegética a Lc 5,5) Además, omite el grito desesperado de los discípulos, que se quejan de la despreocupación de Jesús y de su aparente indiferencia ante el peligro que les amenaza

Increpó al viento y al oleaje

La increpación va dirigida a los espíritus, que, en la creencia popular, eran los causantes de la repentina borrasca (véanse las «notas» exegéticas a Lc 4,35 39) Algunos comentaristas (A Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel of St Luke,* 226, H Schurmann, *Das Lukasevangelium,* 476) tratan de evitar esa interpretación Pero, por otra parte, no resulta tan evidente que el evangelista quiera describir la tempestad como un agente personificado Por tanto, habría que cuestionar la interpretación de H Conzelmann *(Theology,* 49), que ve ese temporal como el descenso de un demonio a los elementos que le son afines Cf Zac 3,2

Amainaron

Literalmente «cesaron», «se apaciguaron», ante la palabra de Jesús sobreviene la calma Cf Sal 104,6-7, Nah 1,4, donde un rugido del Señor apacigua los elementos de la naturaleza

v 25 *¿Dónde está vuestra fe?*

Esta pregunta de Jesús, en la redacción lucana, es más suave que la reprensión recogida por Marcos «¿Por qué sois tan cobardes? ¿Cómo (es que) no tenéis fe?» (Mc 4,40) La formulación de la pregunta en Lucas no dice directamente que los discípulos no tengan fe, Jesús se contenta con preguntar dónde está esa fe A primera vista se podría interpretar esa reconvención de Jesús como si quisiera decir que los discípulos no tienen fe en Dios o en su providencia; pero el comentario del evangelista, que sigue al reproche de Jesús, parece indicar que el punto de referencia es una cierta fe en la propia persona del taumaturgo (aunque, naturalmente, aún no se puede identificar esa actitud con la fe pospascual, es decir, con la verdadera fe cristiana) En cierto sentido, la pregunta parece extraña, ya que los discípulos supieron, por

lo menos, a quién debían acudir ante el peligro inminente que les amenazaba Pero la idea del episodio es que esa fe deberá ir desarrollándose —tal vez con el tiempo— mediante una convicción profunda del verdadero poder que Jesús posee

Llenos de miedo y presa de una profunda admiración

Literalmente «temerosos, se admiraron», «llenos de miedo (*phobēthentes*) se admiraron» Lucas suprime la construcción típica de los LXX, que aparece en Marcos «temieron (con) gran temor» (*ephobēthesan phobon megan* = «les entró un miedo tremendo» Mc 4,41), cf Jon 1,10, 1 Mac 10,8, Lc 2,9 Éste es el único pasaje de la obra de Lucas en el que se combina el «miedo» (*phobeisthai* = «temer») con la «admiración» (*thaumazein* = «admirarse») Ésos son los efectos que el acontecimiento produce en los discípulos

¿Quién puede ser éste?

O también «¿Quién será éste?» Aunque Lucas conserva la partícula ilativa *ara* (cf Mc 4,41), no es imprescindible para la traducción, en todo caso se podría expresar ese matiz con «entonces, ¿quién es éste?», «pues, ¿quién es éste?»

Que

El original griego lleva la conjunción *hoti*, a la que se puede atribuir valor causal (= «porque», «ya que») o simplemente explicativo, que reproducimos en la traducción con el relativo «que»

Da órdenes incluso a los vientos y al agua

Lucas mejora la construcción griega de Marcos, que tiene dos sujetos —masculino *anemos* (= «viento»), y femenino *thalassa* (= «mar»)— con un solo verbo en singular (*hypakouei* = «obedece») Se podría comparar esta reacción ante el prodigio con la reseñada en Lc 4,36, 9,43 La pregunta que se hacen los discípulos tiene la intención de manifestar a los lectores que, en el grupo de acompañantes de Jesús, empieza a tomar forma una percepción que, aunque totavía no sea exactamente una verdadera «fe», no cabe duda que va orientada en esa dirección

BIBLIOGRAFIA SOBRE 8,22-25

Kertelge, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Munich 1970) 91-100.

Kreyenbühl, J., *Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten:* ZNW 9 (1908) 257-296.

Léon-Dufour, X., *La tempête apaisée:* NRT 87 (1965) 897-922; reeditado en *Estudios de Evangelio* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 147-175.

Schenke, L., *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (Stuttgart 1974) 1-93.

Schille, G., *Die Seesturmerzählung Markus 4,35-41 als Beispiel neutestamentlicher Aktualisierung:* ZNW 56 (1965) 30-40.

Schmithals, W., *Wunder und Glaube: Eine Auslegung von Markus 4,35-6,6a* (Neukirchen 1970).

Van der Loos, H., *The Stilling of the Storm,* en *The Miracles of Jesus* (Leiden 1965) 638-649.

43. *EL ENDEMONIADO DE GERASA* (8,26-39)

26 Y arribaron a la región de los gerasenos, que está enfrente
de Galilea.

27 Al saltar a tierra, le salió al encuentro un hombre de la
ciudad, que estaba poseído por demonios. Desde hacía mucho
tiempo no llevaba vestido ni vivía en una casa, sino que an-
daba vagando entre los sepulcros. 28 Al ver a Jesús empezó a
dar gritos, se postró ante él y dijo a grandes voces:

—¿*Qué tienes que ver conmigo*[a], Jesús, Hijo de Dios
Altísimo? Te suplico, no me atormentes.

(29 Jesús estaba a punto de increpar al espíritu inmundo
para que saliera de aquel hombre. Muchas veces le había pro-
ducido ataques, y aunque tenían que sujetarle con cadenas y
grillos y vigilarle de cerca, él rompía las ataduras y era empu-
jado por el demonio a sitios desérticos.)

30 Jesús le preguntó:

—¿Cómo te llamas?

Él respondió:

—Legión.

Pues eran muchos los demonios que habían entrado en el
pobre hombre. 31 Y suplicaban a Jesús que no los mandara al
Abismo. 32 Por allí cerca, junto a la falda del monte, andaba
hozando una enorme piara de cerdos; y los demonios le supli-
caron que les permitiera entrar en ellos. Jesús se lo permitió.
33 Los demonios salieron de aquel hombre y entraron en los
cerdos, y toda la piara se precipitó por la ladera y cayó al lago
y se ahogó.

34 Al ver lo ocurrido, los porquerizos salieron huyendo y
lo contaron por la ciudad y por toda la comarca. 35 La gente
salió a ver lo que había pasado. Cuando llegaron adonde es-
taba Jesús, vieron al hombre del que habían salido los demo-

[a] 1 Re 17,18.

nios sentado a los pies de Jesús, vestido y en su sano juicio. Naturalmente, estaban llenos de miedo, [36] porque los que habían visto cómo había sido curado el endemoniado se lo habían contado todo. [37] Toda la población de la comarca de los gerasenos le pidió que se marchara de su territorio, por el pánico que les había entrado. Entonces Jesús volvió a subir a la barca y emprendió el viaje de regreso.

[38] El hombre del que habían salido los demonios le suplicaba que le permitiera quedarse con él; pero Jesús le despidió, diciéndole:

—[39] Vuelve a tu casa y explica a la gente todo lo que Dios ha hecho por ti.

El hombre fue por toda la ciudad proclamando todo lo que Jesús había hecho por él.

COMENTARIO GENERAL

La poderosa actuación de Jesús, que calma una tormenta en pleno lago de Genesaret, va seguida de otro «relato de milagro», el exorcismo de un endemoniado en la región de los gerasenos (Lc 8,26-39). El mal que se cierne sobre el ser humano, en forma de cataclismo de la naturaleza, se reproduce a otro nivel como un mal que afecta a la condición psíquica de un pobre desventurado.

El episodio está tomado de Marcos (Mc 5,1-20). Las diferencias entre las dos versiones son típicas del trabajo redaccional de Lucas (cf. T. Schramm, *Der Markus-Stoff,* 126). Lucas abrevia la narración de Marcos, pero el endemoniado sigue siendo uno solo; mientras que Mateo (Mt 8,28-34) no sólo sintetiza aún más los detalles, sino que introduce en su narración a dos endemoniados. Por lo que toca a los elementos de su fuente (= «Mc»), Lucas transpone ciertos detalles descriptivos de la presentación del endemoniado, como la furia que le llevaba a romper las cadenas y destrozar los grillos con los que la gente trataba de domeñarle, y omite otros, por ejemplo, pasarse el día y la noche entre los sepulcros, los gritos estentóreos del endemoniado y el frenesí con que se lastimaba contra las piedras

(cf. Mc 5,4-5). En la redacción de Marcos, el exorcismo de Jesús consiste en un mandato directo: «Espíritu inmundo, sal de ese hombre» (Mc 5,8); mientras que en Lucas la mención es únicamente indirecta y como entre paréntesis (Lc 8,29). Ese mismo fenómeno se da también en la súplica de los demonios: directa en Marcos (Mc 5,12), indirecta en Lucas (Lc 8,32), que distingue con precisión entre el endemoniado y el (los) demonio(s); cosa que no se puede afirmar tan rotundamente de Marcos (cf. Mc 5,8-10). La súplica de «Legión» consiste, según Marcos, en «que no los expulsara de aquella comarca» (Mc 5,10); en cambio, según Lucas, en «que no los mandara al Abismo» (Lc 8,31). Otro detalle que no menciona Lucas es el número de los cerdos: «unos dos mil», según la redacción de Marcos (Mc 5,13). Para otras minucias de detalle, véanse las respectivas «notas» exegéticas.

En el «comentario» al episodio anterior hemos hecho, aunque ciertamente de pasada, una referencia al complejo de narraciones que el propio Marcos tomó de la tradición precedente (Mc 4,25-5,43); el exorcismo del geraseno forma parte de ese conjunto. Algunos comentaristas, entre los más recientes, han observado que la narración de este episodio en Marcos carece, curiosamente, de las típicas modificaciones redaccionales del escritor (cf. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium,* 101-102; P. J. Achtemeier, JBL 89, 1970, 275-276). Todos los rasgos que pueden plantear problemas sobre los diferentes estratos de tradición —repeticiones, duplicados, retrocesos, diferencias de vocabulario— hay que atribuirlos más bien al propio desarrollo y a la evolución de esta historia en la tradición anterior a Marcos. No es éste el sitio adecuado para una discusión de esta problemática; baste una referencia al artículo de R. Pesch *The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac:* «Ecumenical Review» 23 (1971) 350-374.

En la narración de este episodio, según Marcos, se pueden determinar siete elementos constitutivos:

1) Arribada de Jesús a la región de los gerasenos y encuentro con el endemoniado (Mc 5,1-3a).

2) Descripción de las condiciones físico-psíquicas del endemoniado y síntomas de su enfermedad (Mc 5,3b-5).

3) El endemoniado reconoce a Jesús como exorcista (Mc 5, 6-7).

4) El exorcismo propiamente dicho, con sus dos elementos: *apopompē* (= «expulsión») y *epipompē* (= «impulsión», «traspaso», «transferencia») (Mc 5,8-13a).

5) Comprobación de la salida de los demonios (Mc 5,13bc).

6) Reacción de los presentes y de los advenedizos (Mc 5, 14-17).

7) Conclusión de tonalidad misionera (Mc 5,18-20).

La versión del mismo episodio, según Lucas, a pesar de la transposición del v. 29bc, recoge fundamentalmente los mismos siete elementos: 1) Lc 8,26-27a; 2) Lc 8,27b.29bc; 3) Lc 8,28; 4) Lc 8,30-32; 5) Lc 8,33; 6) Lc 8,34-37, y 7) 8,38-39. R. Bultmann (HST, 210) observa que la narración contiene los motivos característicos del «exorcismo»: elementos 2-6 de los mencionados. Por su parte, K. Kertelge *(Die Wunder Jesu im Markusevangelium,* 107) observa, con razón, que este relato de exorcismo tenía ya connotación misionera *(Missionserzählung),* incluso en la tradición anterior a Marcos, y eso a causa de los versículos finales (Mc 5,18-20; Lc 8,38-39).

Al analizar detenidamente este episodio no podemos decir que se trate de un mero relato de exorcismo; baste compararlo con Lc 4,33-37. Los componentes fundamentales de una típica «narración de milagro» se han revestido de elementos del mundo de la fantasía e incluso de lo más grotesco. En palabras de R. Pesch, el relato es «una amalgama de materiales pertenecientes al ámbito de la vida normal y determinados elementos de carácter absurdo, que pretenden dar cierta credibilidad a la narración, pero que, al mismo tiempo, provocan el desdén de una mentalidad escéptica» *(The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac,* 349). Nos quedaríamos cortos si afirmáramos, con J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 120), que se trata de «un episodio extraño». De hecho, siempre ha suscitado una infinidad de cuestiones, incluso las más descabelladas. Por ejemplo, ¿no da la impresión de que se presenta a Jesús como cruel con los animales? ¿Cómo habría podido él causar una pérdida económica tan impor-

tante a los propietarios de la piara de cerdos, ya que, en realidad, nadie mantiene un número tan elevado de animales —«unos dos mil» (Mc 5,13)— por pura ostentación? ¿Es concebible que un judío como Jesús se dirigiera a un lugar como ése, donde hozaba una tan numerosa piara de cerdos? ¿Qué clase de fuerza tuvo que invadir a esos animales para empujarles a recorrer los kilómetros que los separaban del lago y precipitarse en el abismo? ¿Creía verdaderamente Jesús en la superstición popular de la época sobre la posesión diabólica?

Todas estas cuestiones son absolutamente ajenas al sentido de la narración, cuya finalidad es esencialmente de orden simbólico-religioso. El cúmulo de detalles extravagantes e incluso grotescos de la narración manifiestan una tendencia que, poco a poco, fue asociándose con los llamados «relatos de milagro» en la tradición sinóptica; una tendencia que alcanza el ápice de su manifestación en los relatos de los evangelios apócrifos. Los casos que nos cuentan esas narraciones son de lo más pintoresco. Por ejemplo, se dice que Jesús, de niño, profanaba el sábado modelando con arcilla doce gorriones; luego daba unas palmadas y los gorriones echaban a volar, entre un alborotado bullicio de gorjeos. O también que un día, enfadado con uno de sus compañeros, se dedicó a ensuciar los pilones de agua (cf. *Infancy Story of Thomas,* en E. Hennecke/ W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha,* 1, 393). O cómo Jesús, de adolescente, transformó un día a toda su pandilla en un rebaño de cabras (*Arabic Infancy Gospel,* en *idíd.,* 1, 409).

R. Bultmann piensa que la narración emplea el conocido motivo literario del «demonio taimado» (HST, 201). Los demonios intentan ejercer todo su dominio sobre la personalidad de Jesús pronunciando su nombre; pero cuando Jesús les pregunta por su propio nombre, le contestan con su número o con una especie de seudónimo que hace referencia a su número. A continuación, cuando Jesús les manda salir del poseído —la *apopompē* = «expulsión»—, ellos le piden que les envíe o que les deje entrar —la *epipompē* = «transferencia»— en los cerdos más bien que precipitarse en el abismo. El exorcista accede y les permite entrar en la piara de animales, y la consecuencia es que la piara entera, y con ella los demonios, se precipitan en su destrucción. De esta manera, Jesús burla a los burladores —es decir, a los demonios— y «salva» al

poseído. Para un estudio más minucioso, véanse A. Wünsche, *Der Sagenkreis vom geprellten Teufel* (Leipzig 1905); H. A. Kelly, *Demonology and Diabolical Temptation:* «Thought» 40 (1965) 157, 165-194.

También se pregunta Bultmann si la narración no podría haber sido, en sus orígenes, la aplicación al caso de Jesús de una burla popular de la época. Verdaderamente es imposible dar una respuesta satisfactoria a este tipo de especulaciones propiciadas por la acumulación de elementos extravagantes y hasta grotescos. A. D. Martin ha intentado salvar la historicidad de la escena tratando de hacer un cálculo de su valor comercial (*The Loss of the Gadarene Swine:* ExpTim 25, 1913-1914, 380-381). Pero todos esos intentos no son, en modo alguno, convincentes. Como tampoco lo son ciertas explicaciones de carácter psicologizante; por ejemplo, la propuesta por A. H. M'Neile: la causa por la que Jesús provocó la pérdida de los cerdos fue para tranquilizar por completo al poseído, ofreciéndole una demostración visible de que el elemento que le había hecho tan desgraciado había quedado definitivamente destruido (*The Gospel according to St. Matthew,* Londres 1915, 114).

Los versículos conclusivos de la narración, que le confieren su tonalidad misionera —Jesús invita al recién curado a que explique a toda la gente lo que Dios ha hecho por él (vv. 38-39)—, muestran que el hombre siguió esas indicaciones; consiguientemente, dan pie para pensar que la tradición se fue transmitiendo en forma folclórica. Puede parecer sorprendente que este tipo de tradición popular haya encontrado un puesto en la literatura canónica; pero ¿quién se atrevería a afirmar que la inspiración bíblica, entendida correctamente, no es capaz de asimilar incluso tradiciones de estas características?

La narración presenta a Jesús en pleno uso de sus poderes personales para curar a un pobre demente, a un marginado de la sociedad; la curación le restituye no sólo su sano juicio, sino el sentido profundo de su existencia. Por otra parte, la preocupación salvífica de Jesús se extiende incluso a un desvalido, que, presumiblemente, no es más que un pagano; como el Dios de Israel, cuya actuación salvífica no conoce fronteras. El texto deja entrever las dificultades de Lucas para relacionar esta curación en el terri-

torio de los gerasenos con el ministerio de Jesús en Galilea; eso se ve con toda claridad en la adición que completa el v. 26: «que está enfrente de Galilea», y en la omisión de cualquier referencia a la Decápolis (cf. Mc 5,20).

Dos pequeñas modificaciones bastan para encuadrar el relato de la curación de un pagano dentro de la perspectiva geográfica global de la presentación de Lucas. El hecho de que Jesús dé cauce a sus poderes curativos, incluso cuando se trata de un pagano, prefigura ya las subsiguientes narraciones de carácter misionero por el ancho mundo de la gentilidad (especialmente, en el libro de los Hechos). Un dato importante es que el taumaturgo, reconocido como «Hijo de Dios Altísimo», someta la fuerza del demonio con su simple palabra. Cuando el mandato imperativo se encuentra con otra alternativa, Jesús accede; pero esa aquiescencia lleva consigo la destrucción irreversible del adversario. Jesús es el fuerte, el poderoso, capaz de destruir el mal que se asienta en la personalidad más íntima del ser humano. Y el enfermo restablecido, que, al recuperar el uso de sus funciones, quiere seguir con Jesús, se convierte en el primer discípulo de la gentilidad, que va proclamando abiertamente «todo lo que Jesús había hecho por él» (v. 39). El sujeto de una palabra imperativa que cura y salva se convierte en objeto de proclamación y de buena noticia.

NOTAS EXEGETICAS

v. 26. *Arribaron*

El verbo *kataplein* es el correlativo, en sentido opuesto, de *anagein* (= «zarpar», «hacerse a la mar»). La presencia de la preposición *kata* (= «hacia abajo») puede referirse tanto a la venida desde «alta mar» como al hecho de «saltar a tierra» desde la barca. Para el correlativo *anagein,* véase la «nota» a Lc 8,22d.

La región de los gerasenos

La localización del episodio no es uniforme en las tres recensiones evangélicas. A esto hay que añadir la diversidad de variantes textuales que presenta cada recensión particular. En el caso concreto de Lucas, los manuscritos ofrecen tres variantes fundamentales: a) *Gerasēnōn* (= «de los gerasenos»), según los códices B, D, 0267, el P^{75} y algunas versiones

antiguas, b) *Gadarenōn* (= «de los gadarenos»), según los códices A, R, W, Ψ, 0135, la familia 13 de minúsculos y la tradición textual «koine», c) *Gergesenon* (= «de los gargasenos»), según la lectura de los códices ℵ, L, Θ, Ξ, 33, 700+, 1241 y la familia 1 de minúsculos

Gerasa —la moderna Jeraš— es una ciudad de Jordania, a unos cincuenta kilómetros al sudeste del lago de Genesaret En la antigua demarcación de Transjornadia, la ciudad pertenecía a la Decápolis y estaba situada junto a los montes de Galaad, casi en el límite del desierto del este Una piara de cerdos que, desde las laderas de Gerasa, fuera a precipitarse en el lago de Genesaret, habría batido todas las marcas de resistencia Ya en los primeros siglos del cristianismo, Orígenes vio la dificultad de esta lectura, al describir a Gerasa como «una ciudad de Arabia, que ni está en la costa ni tiene un lago en sus proximidades» (*Comm in Ioannem*, 6, 41[24], GCS, 10, 150) Cf C H Kraeling, *Gerasa, City of the Decapolis* (New Haven 1938), J Finegan, *The Archeology of the New Testament*, 61 70

Gadara —la moderna Umm Qeis— era otra ciudad de la Decápolis, situada a unos diez kilómetros al sudeste del lago de Genesaret El historiador Flavio Josefo (*Vit* IX) menciona las «aldeas» (*kōmas*) de Gadara e Hippos como poblaciones costeras, junto a Tiberíades (= lago de Genesaret) y a Escitópolis Estas indicaciones implicarían una cierta proximidad entre Gadara y el lago de Genesaret Pero Orígenes, que sabía muy bien que algunas variantes de los evangelios leían aquí *Gadarenōn* (*Comm in Ioannem*, 6, 41[24]), describe a Gadara como una ciudad de Judea, famosa por su clima primaveral, pero sin terraplenes ni lagos, ni cercana al mar

Gargasa, según Orígenes, era «una antigua ciudad situada en las proximidades del lago que hoy se llama de Tiberíades» (*ibid*) El autor sigue diciendo que cerca de la ciudad había un promontorio que daba sobre el lago, y «desde el que, segun se dice, se precipitaron los cerdos invadidos por los demonios» (*ibid*) Sin embargo, Orígenes no dice que tenga conocimiento de algún manuscrito que lea, como variante, *Gergesenōn*, aunque, por otra parte, conoce una tradición local, que deriva el nombre de *Gergesaioi* del toponímico Gargasa, cuyo significado es —siempre según Orígenes— «morada de los expulsores» (tal vez con referencia a los habitantes de la ciudad, que un día pidieron a Jesús que se marchase de su comarca) También se ha identificado la ciudad de Gargasa con la moderna Kersá (o Kursí), en la ribera oriental del lago de Genesaret Cf G E Wright/F V Filson (eds), *Westminster Historical Atlas of the Bible* (Filadelfia 1946) 86, F-M Abel, *Géographie de la Palestine*, II (París 1938) 332

Se puede decir, casi con toda seguridad, que la variante *Gergesēnōn*

no obedece a un posible influjo de Orígenes sobre la llamada tradición textual «koine» por el simple hecho de que esa lectura ya aparece en muchos manuscritos de época anterior Donde quizá pudiera caber como lectura original es en los manuscritos del Evangelio según Mateo, lo que es en Lucas, difícilmente puede considerarse así Por eso me inclino decididamente por *Gerasenōn* (= «de los gerasenos»), según los mejores representantes del texto de Lucas Ademas, resulta ser la *lectio difficilior*

Estas fluctuaciones de la tradición manuscrita con respecto a la localización del episodio, unidas a otros muchos detalles de la narración, obligan a extremar las cautelas cuando se trata de reconstruir la realidad histórica del acontecimiento Véase, para ulteriores detalles, B M Metzger, TCGNT, 23 24 Sea o no posible cualquier clase de reconstrucción histórica, lo que no admite la menor duda es el significado religioso de la narración

Enfrente de Galilea

Con esta simple adición redaccional, Lucas mantiene este episodio, proveniente de Marcos («Mc»), dentro de su propia perspectiva global del ministerio de Jesús «en Galilea» Se trata de una mera incursión del protagonista por territorio presumiblemente pagano —así lo sugiere la presencia de animales impuros— para manifestar allí su poder Aunque, de hecho, esa manifestación se produce fuera del campo habitual de su ministerio, es decir, la región de Galilea, el dato es muy significativo para la concepción teológica de Lucas, donde la misión a los paganos tiene un relieve tan destacado (cf H Conzelmann, *Theology,* 49 50) Por eso el propio Lucas, en vez de omitir totalmente el episodio, se esfuerza por integrarlo en el horizonte global de su perspectiva geográfica

v 27 *Al saltar a tierra*

La frase de Lucas, aunque no de fácil traducción literal, mejora considerablemente la expresión griega de Marcos (Mc 5,2), que roza los límites de la agramaticalidad Efectivamente, Marcos emplea un genitivo absoluto *(exelthontos autou* = «al salir él»), pero introduce inmediatamente un pronombre personal de referencia *(autō* = «a él», «le» salió al encuentro), que destruye la construcción del genitivo en cuanto a su valor absoluto

Que estaba poseído por demonios

Literalmente «un hombre *(anēr* = «varón») teniendo demonios» El plural introducido por Lucas *daimonia* (= «demonios»), obedece al

nombre —«Legión»—, que aparecerá ulteriormente en el v 20 El propio Lucas volverá a presentar a un hombre poseído por varios —«siete»— demonios (Lc 11,26, cf 8,2) Marcos dice simplemente «un hombre *(anthrōpos)* con un espíritu inmundo» (Mc 5,2) Esta última formulación, más semítica que el helenizante *daimon,* aparece ulteriormente en la redacción de Lucas en el v 29, desde el punto de vista práctico, no parece haber diferencia entre ambas expresiones La designación «espíritu inmundo» cuadra mejor con todo el contexto, ya que los «demonios» van a entrar, en definitiva, en animales «inmundos», como son los cerdos Un detalle que conviene observar en la redacción de Marcos es el uso de los participios *daimonizomenos* y *daimonistheis* (Mc 5,15 16 18), cf Lc 8,36 Aunque Lucas emplea aquí el plural *(daimonia),* en el curso de la narración aflora, en ocasiones, el singular (cf vv 29 y 30)

Desde hacia mucho tiempo

En la tradicion manuscrita, el P^{75} y los códices $\aleph^{+\,b}$, B, L, etc , leen *kai chronō hikanō* (= «y por un tiempo considerable»), según la forma gramatical, la frase tiene que referirse a lo que viene a continuación, es decir, «por un tiempo considerable no había llevado vestido» Sin embargo, otros manuscritos importantes, tanto mayúsculos —$\aleph^{a}$, A, K, W, X, etc — como minúsculos, leen *ek chronōn hikanōn kai* (= «por períodos considerables, y», en este caso, la frase temporal estaría relacionada con la afirmación precedente, de modo que la traducción debería ser «estaba poseído durante mucho tiempo y no llevaba vestido» Indudablemente, hay que preferir la primera lectura, cf B M Metzger, TCGNT, 145 Para otras variantes de menor relevancia, véase el aparato crítico de cualquier edición manual, por ejemplo, el de UBSGNT, 239

Entre los sepulcros

Se hace referencia, presumiblemente, a tumbas paganas Para un judío, eso era una fuente de impureza ritual, y más aún si, como es probable, las tumbas no estaban encaladas (cf Mt 23,7, Str B , 1, 936 937) Para la impureza por contacto con cadáveres, cf Nm 19,11 14 16, Ez 39, 11 15, véase, además, 11QTemp 48, 11 13, 49, 5 21, 50, 3 8 Algunos comentaristas han creído ver en este y en otros detalles del relato una alusión a Is 65,1 7 El hecho de andar vagando entre los sepulcros puede ser un signo de la alienación del endemoniado, pero también puede simbolizar la relación de lo demoníaco con el imperio de la muerte

v 28 *Empezó a dar gritos, se postró ante él y dijo a grandes voces*

Es notorio el trabajo redaccional de Lucas sobre el texto que le sirvio de fuente («Mc») En la versión de Marcos parece que el endemoniado echa a correr desde lejos en dirección a Jesús, se postra ante el y le grita en su propia cara La modificación lucana imprime a la escena del encuentro un dramatismo más acusado

¿Qué tienes que ver conmigo ?

Para una fórmula semejante, véase la «nota» exegética a Lc 4,34 Como expresión de la hostilidad entre el demonio y Jesús, Lucas —igual que Marcos (Mc 5,7)— emplea literalmente la fórmula de 1 Re 17,18, segun la versión de los LXX *ti emoi kai soi* A medida que avanza la narración es el propio demonio el que habla por boca del endemoniado

Hijo de Dios Altisimo

Aunque la expresion, igual que la precedente, está tomada de Marcos, Lucas pone en labios del demonio un título ya atribuido a Jesús en las narraciones de la infancia (véase la «nota» exegetica a Lc 1,32), cf Lc 4,41, Hch 16,17 En el Evangelio según Marcos hay que interpretar ese título dentro del contexto global del llamado «secreto mesiánico», en cambio, en Lucas, las connotaciones son diferentes, puesto que ya antes se ha identificado a Jesús con esa misma titulacion

Te suplico

Lucas suaviza la formulación de Marcos «Te conjuro» (Mc 5,7), pro bablemente porque no creía adecuado que un demonio, o un endemo niado, «conjurase» a alguien «en nombre de Dios»

No me atormentes

La construcción gramatical, idéntica en ambos evangelistas, emplea el aoristo de subjuntivo precedido de la negación *mē,* con valor de im perativo negativo Lo que no se indica en ninguno de los dos relatos es la entidad concreta de ese «tormento» del demonio

v 29 *Jesus estaba a punto de increpar al espiritu inmundo*

Literalmente «porque increpaba (o estaba increpando [?])» El empleo del imperfecto en este versículo es muy peculiar Podría parecer, a primera vista, que se describe el acto de increpación, pero eso viene mas tarde Por tanto, habrá que interpretar ese imperfecto como equivalente a un aoristo incoativo (cf BDF, nn 328-329 y 331, véase un caso semejante en Lc 5,6 *dierrēsseto* = «estaba a punto de romperse») El

problema se plantea, en parte, porque Lucas ha operado una transposición de algunos elementos descriptivos de Marcos (Mc 5,4-5) y los ha puesto a continuación de las palabras del demonio (v. 28 = Mc 5,6-7; v. 29 = Mc 5,4-5.8a); además, el plural *(daimonia)* de la introducción (v. 27) se transforma aquí —en correspondencia con Marcos— en el singular: *pneuma akatharton* (= «espíritu inmundo»).

En la dinámica del relato parece que hay que considerar este v. 29 como un paréntesis.

Muchas veces

Según J. H. Moulton/W. F. Howard/N. Turner *(A Grammar of New Testament Greek,* 3, 243 [ii]), esta expresión: *pollois chronois,* podría interpretarse como dativo de duración, fenómeno frecuente en el griego helenístico. Cf. MM, 694a; M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 54.

v. 30. *¿Cómo te llamas?*

El endemoniado quiere evitar una confrontación con Jesús, mostrando que conoce su nombre y sus títulos. Ahora es Jesús el que pretende conocer el nombre del demonio. El diálogo pone de manifiesto la creencia popular de que se puede adquirir dominio sobre los espíritus empleando su nombre. Ante la pregunta de Jesús, que trata de conocer el nombre del demonio, éste procura distraer al exorcista respondiéndole con su número. Podría parecer extraño que Jesús, precisamente el «Hijo de Dios Altísimo», no supiera el nombre del demonio; pero preguntarse aquí por esa «ignorancia» de Jesús quiere decir que no se ha entendido en absoluto el verdadero significado de la narración.

Legión

Lo que revela esa contestación del demonio no es propiamente el nombre, sino el número. La palabra griega *legiōn* es una mera transcripción literal del término latino *legio* En tiempos de Augusto, una «legión» constaba de seis mil soldados. En la narración de Lucas, la frase que viene a continuación explica por qué se ha empleado ese término; mientras que, en Marcos (Mc 5,9), la explicación forma parte integrante de la respuesta. Con esa modificación redaccional, la explicación de Lucas va dirigida a los lectores y no al propio Jesús, como sucede en Marcos; de este modo, lo enigmático de la respuesta cobra mucho mayor relieve.

v. 31. *Al Abismo*

La palabra griega *abyssos* puede tener dos significados: la morada de los muertos (cf. Sal 107,26; Rom 10,7) o la prisión donde quedarán enca-

denados definitivamente Satanás y todos sus demonios (Ap 20,3). En la versión de los LXX, *abyssos* es la traducción más frecuente del hebreo *tehōm,* que, en la cosmología del Antiguo Testamento, designa «las aguas primordiales» o las aguas bajo la superficie de la tierra, símbolo del caos originario sometido por el creador. Conscientes de que su verdadero destino es «el Abismo», los demonios suplican al taumaturgo que todavía no los envíe a ese lugar. Entre tanto, según la demonología de la época, los demonios deberán andar errantes, vagando de un lugar a otro y tratando de encontrar morada en los desiertos, entre los sepulcros o incluso en personas psíquicamente perturbadas. Por eso se resisten violentamente a ser expulsados, y cuando lo son, buscan afanosamente volver a una casa bien arreglada (cf. Lc 11,24-26). Aquí llegan incluso a suplicar a Jesús que les permita entrar en los cerdos, animales impuros en los que no tendrán obstáculo para establecer su morada.

La redacción de Lucas ha modificado el destino de los demonios; mientras que Marcos dice: «fuera de la comarca» *(exō tēs chōras:* Mc 5,10), Lucas sustituye esa frase por «al Abismo» *(eis tēn abysson).* Ante ese cambio se ha especulado con una posible traducción incorrecta de un término arameo: *thm*ʾ. La versión de Marcos: *chōra,* representaría una lectura como *teḥūmāʾ* (= «límites», o también: «territorio», «comarca»); Lucas, en cambio, habría leído: *tehōmāʾ* (= «aguas primordiales», «abismo», «averno»); cf. J. Héring, RHPR 46, 1956, 25; G. Schwarz llega incluso a proponer que esa última alternativa representa el texto más original. Esa clase de especulaciones son totalmente inadmisibles; aparte de que no tienen en cuenta las interrelaciones entre los sinópticos ni logran demostrar que, en arameo, esas dos palabras fueron realmente objeto de confusión, se olvidan de que, tanto en Marcos como en Lucas, las preposiciones son diferentes: *exō* (= «fuera de») en Marcos, *eis* (= «hacia») en Lucas. No cabe duda que la formulación de Marcos es más original; Lucas, por su parte, ha compuesto una escenografía más acorde con toda su narración.

v. 32. *Una enorme piara de cerdos*

Marcos da el número aproximado: «unos dos mil» (Mc 5,13); Lucas, en cambio, se limita a una indicación genérica: *hikanōn* (= «bastantes», que hemos traducido por «enorme [piara]»). Para el judío religioso, el cerdo es un animal absolutamente despreciable, porque es «impuro», es decir, no es comestible; «es bisulco y tiene la pezuña partida, pero no es rumiante: tenedlo por impuro» (Lv 11,7; cf. Dt 14,8). Cf. Lc 15,15.

Entrar en ellos

Los demonios piden una morada sustitutiva, aunque, en realidad, no sea más que transitoria

v 33 *Se precipitó por la ladera y cayó al lago*

Lucas sustituye, una vez más, la palabra *thalassan* (= «mar»), de la redacción de Marcos (Mc 5,13), por *limnēn* (= «lago»), que es más adecuada para describir la extensión acuífera de Genesaret El «lago» no es precisamente el ámbito de la soledad (véase la «nota» exegética a Lc 5,22), sino más bien el abismo en el que se precipitan los demonios (para una interpretación distinta, véase H Conzelmann, *Theology,* 44-45 y 50) El verbo *hōrmēsen* (= «se precipitó»), tomado de Mc 5,13, «tiene la connotación de un movimiento impetuoso que escapa al control de la racionalidad humana» (G Bertram, TDNT 5, 470) La posesión diabólica es la que empuja a toda la piara, precipicio abajo, hasta el abismo.

Y se ahogó

La pérdida de los animales simboliza la destrucción de los demonios Los animales impuros, aunque inservibles para la alimentación, resultan ser el instrumento más adecuado para que el hombre quede libre de la acción maléfica de los espíritus inmundos El poder diabólico es aniquilado por la poderosa palabra de Jesús.

v 35 *Sentado a los pies de Jesús*

Esta adición de Lucas, claramente redaccional, presenta al recién curado en la postura clásica del discípulo, es decir, sentado a los pies de su maestro (cf Lc 10,39, Hch 22,3) Esa actitud prepara, ya desde ahora, la petición que el hombre va a hacer a Jesús en el subsiguiente v 38

Vestido

No se da ninguna indicación sobre la procedencia de los vestidos, recuérdese la descripción del endemoniado en el precedente v 27b

En su sano juicio

Este detalle, procedente de la redacción de Marcos (Mc 5,15), es muy significativo por lo que se refiere a la condición mental del endemoniado Como no se ha explicado adecuadamente el estado de perturbación de sus facultades psíquicas, se atribuye ese desequilibrio a una especie de «fantasmas» personificados, como si «demonios» o «espíritu(s) inmundo(s)» hubieran «entrado» en aquel hombre (cf v 30) y hubieran tomado «posesión» de su personalidad

v 36 *El endemoniado*

Lucas emplea aquí el participio aoristo pasivo *daimonistheis,* que en la versión de Marcos aparece en otro contexto (Mc 5,18), véase, con todo, Mc 5,15.16 El códice D introduce en este momento una variante extraña, en vez del participio descriptivo *(daimonistheis* = «endemoniado») lee *ho legiōn* (= «el [llamado] legión»), como una especie de nombre propio

Había sido curado

Literalmente «había sido salvado» *(esōthē,* de *sōzein* = «salvar»). La acción de Jesús, que ha liberado a un hombre del mal que destruía su personalidad, se expresa con uno de los términos favoritos de Lucas (véanse, a este propósito, nuestras reflexiones en la introducción general a este comentario, tomo I, pp 373ss).

v 37 *Toda la población de la comarca de los gerasenos*

El códice D tiene una formulación un tanto distinta «Todos (es decir, la gente que había acudido) y la región rogaron a Jesús .». En realidad, la frase de Lucas es una adición redaccional, que apenas difiere de la formulación de Marcos (al menos en cuanto al sentido) También aquí la lectura *Gerasēnōn* parece ser la que tiene una base textual más fidedigna Véase la «nota» a Lc 8,26

Por el pánico que les había entrado

No hay que entender esa sensación únicamente como miedo a posibles pérdidas ulteriores si Jesús se quedara en el territorio, sino especialmente como un temor numinoso ante la manifestación de poder que suponía el exorcismo.

La reacción de los paganos ante la presencia del «Salvador» no difiere sustancialmente de la de los habitantes de Nazaret ante las palabras de su compatriota (cf Lc 4,28-29); sólo que, en este último caso, la actitud es tan violenta, que los paisanos de Jesús están decididos a acabar con él (Lc 4,29).

La sensación de «panico» *(phobos megas)* es una adición del propio Lucas (cf. 7,16, con su correspondiente «nota» exegética, Hch 2,43, 5,5 11)

v 38 *Que le permitiera quedarse con él*

Lucas conserva en su narración este detalle procedente de Mc 5,18, aunque cambia la frase preposicional *met 'autou* en *syn autō* (= «con él»). El motivo de la petición no está del todo claro ¿tenía miedo el

hombre a una posible recaída, o se trata más bien de una decisión a hacerse discípulo de Jesús? Si se tiene en cuenta la adición redaccional de Lucas en el v 35 «sentado a los pies de Jesús», habrá que decidir se, probablemente, por la segunda alternativa En este caso, la reacción del hombre que acaba de experimentar la curación contrasta decididamente con el rechazo por parte de «toda la población» gerasena (cf v 37)

Jesús le despidió

La actitud de Jesús no es precisamente de rechazo, sino más bien cons tituye un envío con cierto carácter misionero Pero esa misión no es aún la del verdadero discipulo cristiano, según la presentación de Lu cas, todavía no es el momento del envío de los discípulos procedentes de la gentilidad.

v 39 *Lo que Dios ha hecho por ti*

El significado sería el siguiente «lo que el Dios de Israel ha realizado en ti, un pagano, por medio de mi actuación como enviado de Dios» La versión de Marcos dice concretamente «lo que el Señor ha hecho contigo, por su misericordia» (Mc 5,19) Parece ser que, en ambos casos, se hace referencia a la actuación del «Señor» (= Yhwh), como lo sugiere la frase siguiente, con la que concluye el relato (v 39b, cf Mc 5,20), a no ser que haya que interpretar esa expresión como una resonancia de la idea de Lucas, que, en ocasiones, parece presentar a Jesús como *ho theos* (véase la «nota» exegética a Lc 9,43a) A este propósito, no estaría fuera de sitio referirse a la problemática textual planteada en Hch 20,28

Por toda la ciudad

La genérica indicación geográfica del v 26 parece incluir una ciudad concreta, aunque no se la nombra específicamente, en los vv 27, 34 y 39 se dice simplemente *polis* (= «ciudad»), como en Mc 5,14 Tal vez se trate de una modificación redaccional de Lucas para eliminar toda mención explícita de «la Decápolis» (cf Mc 5,20)

Las dos partes del v 39 muestran un claro paralelismo Por un lado, Jesús le dice a aquel hombre. «vuelve a tu casa» *(hypostrephe eis ton oikon sou)* «y cuenta» *(diēgou)* «todo lo que Dios ha hecho por ti» *(hosa soi epoiēsen ho theos),* por otro, el hombre «fue por toda la ciudad» *(apēlthen kath ʿholēn tēn polin)* «proclamando» *(kēryssōn)* «todo lo que Jesús había hecho por él» *(osa epoiēsen autō ho Iesous)* La posición enfática de *ho theos* y de *ho Iēsous* es particularmente relevante El estilo de Lucas es, de por sí, bien sugestivo

BIBLIOGRAFIA SOBRE 8,26-39

Annen, F , *Heil fur die Heiden Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1-20 parr)* (Francfort del M. 1976)

Burkill, T A , *Concerning Mk 5,7 and 5,18-20* ST 11 (1957) 159-166

Cave, C H , *The Obedience of Unclean Spirits* NTS 11 (1964-1965) 93-97

Craghan, J , *The Gerasene Demoniac* CBQ 30 (1968) 522-536

Cratchley, W J , *Demoniac of Gadara* ExpTim 63 (1951-1952) 193-194

Grelot, P , *Los milagros de Jesús y la demonología judía,* en X Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús en el NT* (Ed Cristiandad, Madrid [2]1986) 61-74.

Kertelge, K , *Die Wunder Jesu im Markusevangelium,* 101 110

Kleist, J A , *The Gadarene Demoniacs* CBQ 9 (1947) 101-105

Lamarche, P , *Le possédé de Gérasa (Mt 8,28 34, Mc 5,1-20, Lc 8, 26 39)* NRT 100 (1968) 581-597.

Martin, A D , *The Loss of the Gadarene Swine* ExpTim 25 (1913 1914) 380-381

Pax, E , *Das Heidentum Palastinas in romischer Zeit* BibLeb 7 (1966) 278 292

Pesch, R , *Der Besessene von Gerasa Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte* (Stuttgart 1972)

— *The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac* «Ecumenical Review» 23 (1971) 349-376

Robinson, J M , *The Problem of History in Mark* (Londres 1957) 33-42

Sahlin, H , *Die Perikope vom gerasenischen Besessenen und der Plan des Markusevangeliums* ST 18 (1964) 159-172

Schramm, T , *Der Markus-Stoff,* 126

Starobinski, J , *An Essay in Literary Analysis — Mark 5,1 20* «Ecumenical Review» 23 (1971) 377 397

Vencovský, J , *Der gadarenische Exorzismus Mt 8,28 34 und Parallelen* «Communio viatorum» 14 (1971) 13-29

44. *CURACION DE LA MUJER CON FLUJOS DE SANGRE* (8,40-48)

40 Al volver Jesús, la gente le dio la bienvenida, pues todos
estaban esperándole.
41 En esto, llegó un hombre llamado Jairo, jefe de sinagoga.
Se echó a los pies de Jesús y le insistía que fuera a su casa,
42 porque su hija única, de unos doce años, se estaba murien-
do. Mientras iba de camino, la gente le apretujaba.
43 Entre el gentío había una mujer que, [aunque había gas-
tado toda su fortuna en médicos], padecía flujos de sangre
desde hacía doce años y nadie había podido curarla. 44 Se acer-
có a Jesús por detrás y le tocó el borde del manto; inmediata-
mente se le cortaron los flujos. 45 Entonces, Jesús preguntó:
—¿Quién me ha tocado?
Y como ninguno decía que había sido él, dijo Pedro:
—Maestro, si toda la gente está apretándote y estrujándote.
46 Pero Jesús replicó:
—Sí, pero alguno me ha tocado; si lo sabré yo, porque he
sentido que una fuerza ha salido de mí.
47 La mujer, al verse descubierta, se le acercó temblorosa
y se le echó a los pies. Y delante de todos explicó por qué le
había tocado y cómo se había curado instantáneamente. 48 Je-
sús le dijo:
—Hija, tu fe te ha traído la salvación. *Vete en paz* [a].

COMENTARIO GENERAL

La manifestación progresiva del poder de Jesús, a la que está dedicada esta sección del Evangelio según Lucas, continúa con otro «relato de milagro», la curación de una mujer con flujos de sangre

[a] 1 Sm 1,17.

(Lc 8,40-48). En realidad, son dos relatos entremezclados, porque la narración siguiente —la resurrección de la hija de Jairo (Lc 8, 49-56)— ya ha quedado introducida al principio del presente episodio. Por eso en este «comentario» general estudiaremos conjuntamente los dos relatos, aunque en las «notas» exegéticas analizaremos por separado ambas narraciones.

Los dos episodios provienen de la redacción de Marcos (Mc 5, 21-43), donde aparecen como partes integrantes de todo el complejo narrativo que el propio Marcos recibió de la tradición precedente, ya constituido como unidad (véase lo dicho en el parágrafo 42). También aquí podemos decir que el trabajo redaccional del evangelista —Marcos en este caso— es prácticamente irrelevante; a excepción quizá del mandato de guardar silencio (Mc 5,43a), que va en línea con el llamado «secreto mesiánico», característico del segundo evangelista (cf. R. Bultmann, HST, 214).

La narración presenta los dos prodigios no en continuidad narrativa, sino incrustados uno dentro del otro. Para un comentarista como J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 122), «la explicación más obvia» de este fenómeno es que así sucedieron los hechos en la realidad. Pero esa interpretación no satisface a la mayoría de los comentaristas modernos; hoy día se piensa que los dos relatos fueron, originariamente, independientes y que sólo más tarde llegaron a fundirse en la unidad narrativa que hoy poseemos. Como razones de esta fusión se apuntan: el uso de *thygatrion* (= «pequeña [hija]», «niña») en Mc 5,23 y *thygatēr* (= «hija») en Mc 5,34, o la mención de los «doce años» en Mc 5,25.42; es decir, se trataría de una yuxtaposición de carácter temático. Desde otro punto de vista, la inserción del segundo prodigio después de haber indicado que la hija de Jairo está a punto de muerte tendría un efecto literario, es decir, crearía un intervalo de tiempo durante el cual la niña muere en realidad y el prodigio pasa de ser una mera curación a la categoría de verdadera resurrección.

También en el aspecto gramatical hay sus diferencias de estilo entre los dos relatos, siempre según el segundo evangelista: en la resurrección de la hija de Jairo hay un claro predominio del presente histórico y de las frases cortas, junto a una considerable economía de participios; en cambio, en la otra narración aparecen los aoristos y los imperfectos —tiempos narrativos por antonomasia—

y abundan los participios y las frases más largas. Según P. J. Achtemeier (JBL 89, 1970, 276-279), fue el propio Marcos el que insertó la curación de la mujer dentro del episodio de la resurrección de la hija del funcionario, ya que es bien conocida su técnica de «inserción». Pero no todos los comentaristas están de acuerdo con esa interpretación; de hecho, bastantes investigadores prefieren atribuir esa combinación narrativa a la tradición anterior a Marcos (cf. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium,* 110-111; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 196). No creemos que sea nuestro cometido entrar aquí en un análisis pormenorizado de este planteamiento, ya que está bien claro que Lucas se limitó a tomar de Marcos (Mc 5,21-43) las dos narraciones ya englobadas una dentro de otra.

La redacción lucana de estos dos episodios (Lc 8,40-48.49-56) depende de «Mc»; las diferencias específicas entre ambas versiones deben atribuirse al trabajo redaccional del propio Lucas. Se perciben, por otra parte, ciertas coincidencias menores entre Mateo y Lucas en oposición a Marcos; por ejemplo, *archōn* (= «jefe»: Lc 8,41); *thygatēr* (= «hija»: Lc 8,42); *proselthousa* (= «acercándose», «se acercó»: Lc 8,44); *opisthen* (= «por detrás»: Lc 8,44); *kraspedou* (= «borde»: Lc 8,44); *elthōn* (= «llegando», «al llegar»: Lc 8,51). Entre todos estos términos, sólo *kraspedou* tiene una cierta relevancia; el resto es pura coincidencia casual (cf. T. Schramm, *Der Markus-Stoff,* 126). Lucas abrevió ambas narraciones, pero no tan drásticamente como Mateo (cf. Mt 9,18-26). El versículo introductorio de la narración en Lucas (Lc 8,40) vincula este relato en el episodio precedente de manera más estrecha que el segundo Evangelio. Otros detalles comparativos dignos de mención podrían ser: la anticipación de la edad de la niña (Lc 8,42; cf. Mc 5,42, hacia el final de la narración); la indicación de que se trataba de una «hija única» (Lc 8,42); la benevolencia con la que Lucas trata a los médicos, como lo muestra la omisión de que «muchos médicos la habían hecho sufrir indeciblemente» (cf. Mc 5,26); la relevancia de Pedro como portavoz de «los discípulos» (Lc 8, 45; cf. Mc 5,31); la formulación más suave del comentario de Pedro, que sustituye a la descortesía con que los discípulos contestan a Jesús, según Marcos (Lc 8,45; cf. Mc 5,31); la atribución al propio Jesús de la frase: «si lo sabré yo, porque una fuerza ha salido de

mí» (Lc 8,46), mientras que, en Marcos, esa afirmación la hace el propio evangelista como narrador (Mc 5,30); la explicación añadida por Lucas sobre el motivo por el que la gente se ríe de Jesús: «sabiendo que estaba muerta» (Lc 8,53; cf. Mc 5,40); finalmente, la adición de que a la niña «le volvió el aliento» (Lc 8,55), con lo que se subraya que la resurrección implica un retorno a la vida anterior (cf. Mc 5,42). Sin embargo, al abreviar la narración en los vv. 51-54 entorpece, en cierto modo, la fluidez narrativa.

Según Marcos, cuando Jesús llega a la casa del jefe de la sinagoga y ve el alboroto de las plañideras, lo primero que hace es echar fuera a todos, y luego, «con el padre y la madre de la niña y sus acompañantes» —es decir, Pedro, Santiago y Juan—, entra en la habitación y resucita a la niña muerta. En cambio, según Lucas, Jesús no deja entrar con él más que a Pedro, Juan y Santiago y a los padres de la niña, pero no hace mención explícita de la madre; además no distingue claramente entre «la casa» y otra supuesta habitación en la que debería encontrarse la niña muerta. Todavía se podrían notar otras ligeras modificaciones, pero de eso trataremos en las respectivas «notas» exegéticas.

La imagen de Jesús que presentan estos dos relatos es la del «Señor», que tiene poder sobre la enfermedad e incluso sobre la muerte. En los dos pasajes inmediatamente anteriores se ha puesto de relieve la poderosa palabra de Jesús, que apacigua un cataclismo de la naturaleza y destruye una posesión diabólica; ahora se da un paso ulterior en ese majestuoso despliegue de su poderío. El primero de estos dos episodios, la curación de una mujer con flujos de sangre, presenta la *dynamis* (= «fuerza», «poder»: cf. Lc 8,46) de Jesús en pleno ejercicio; una *dynamis* que tiene que ser «la fuerza del Espíritu», según Lc 4,14, o «la fuerza del Señor», que estaba en él «para realizar curaciones» (Lc 5,17). Cf. también Lc 6,19. En el segundo episodio, la resurrección de la hija de Jairo no se hace referencia explícita al «poder» de Jesús; pero el gesto típicamente veterotestamentario —«la cogió de la mano»— y la palabra imperativa son muestras evidentes de una posesión de poder que no puede escapárseles a los circunstantes. Jesús es «señor» no sólo de la enfermedad, sino incluso de la vida y de la muerte. La lectura de ambos episodios, incrustados en una misma narración, capacita a los lectores para comprender que la «fuerza» mencionada en Lc

8,46, y que cura a una mujer enferma, actúa también para devolver la vida a una niña muerta.

La resurrección de la hija de Jairo está necesariamente relacionada con un episodio anterior, en el que Jesús resucita al hijo de una viuda, en Naín (Lc 7,11-17). Allí se trataba de un hijo y de su madre; aquí de una hija y de su padre. El paralelismo entre ambas narraciones es indiscutible; pero también lo son los contrastes. Además, ¿quién se atrevería a poner en duda que, en ambos episodios, hay elementos prefigurativos de la propia resurrección de Jesús? En Lc 7,14, Jesús resucita al hijo de la viuda con un imperativo en aoristo pasivo: *egerthēti* (= « ¡levántate! »); aquí, en Lc 8,54, Jesús emplea ese mismo verbo, aunque en imperativo presente: *egeire* (forma derivada de Mc 5,41). Pues ése va a ser el verbo que se emplee para proclamar el mensaje de que Jesús ha resucitado: *egerthē* (Lc 24,6). Pero no conviene olvidar un cierto matiz de diferencia; en los relatos del ministerio público de Jesús (Lc 7 y 8) se trata de una especie de «re-surgimiento», de algo así como una «re-animación», puesto que es un *retorno a la vida física*, a la existencia terrena del ser humano.

Una última observación. Un elemento fundamental en estos dos relatos es la relación que se establece entre «fe» y «salvación» (Lc 8,48.50). Lo que significa aquí la fe es la confianza del individuo en el poder y la fuerza de Jesús; tanto la curación de una mujer enferma como la resurrección de una niña no son puras modalidades de una liberación o de una salvación que pueda prescindir de la fe. Cf. J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 153-155.

NOTAS EXEGETICAS

v. 40. *Al volver Jesús*

Lucas emplea aquí la construcción narrativa *en tō* con infinitivo, sin necesidad de anteponer la fórmula habitual *kai egeneto* (cf. tomo I, p. 200 de la introducción general). Indudablemente, es una manera de evitar la construcción de Marcos, que emplea un genitivo absoluto seguido de un pronombre referencial (véase la «nota» a Lc 8,27). La frase implica una descripción del regreso en barca hacia la otra orilla —la occidental— del lago de Genesaret, que había constituido el punto de partida.

La gente le dio la bienvenida

Con ese término *(ho ochlos)* se hace referencia, indudablemente, a los precedentes vv. 4 y 19.

Pues todos estaban esperándole

Esta adición redaccional pretende rellenar lagunas; concretamente, la que abre el v. 22, donde Lucas omite el detalle de Marcos: «Ellos dejaron a la gente» (Mc 4,36).

v. 41. *Un hombre llamado Jairo*

Un judío de una ciudad de Galilea, sin más especificaciones. El nombre *Iairos* es la forma griega del hebreo *Yā'îr,* que aparece, como nombre propio, en el Antiguo Testamento (Nm 32,41; Dt 3,14; Jos 13,30). Es una forma nominal, en la que se ha perdido algún elemento teofórico. Tendría que significar: «Que él (es decir, El, Yhwh) ilumine» al portador de ese nombre. Sobre su vigencia en Palestina durante el s. I, tenemos el testimonio de Flavio Josefo en su historia de la destrucción de Masada (año 74 d. C.). El jefe de la resistencia judía contra el asedio romano de la fortaleza se llamaba *El'azar ben Yā'îr* —en griego: *Eleazaros huios Iaeirou*— según las indicaciones del historiador *(Bell.* II, 17, 9). El nombre hebreo se ha encontrado en un trozo de cerámica procedente de las excavaciones arqueológicas de la fortaleza (cf. Y. Yadin, *Masada,* Nueva York 1966, 201). R. Bultmann (HST, 215) defiende que, como el nombre de Jairo no aparece en el códice D y también falta en la redacción de Mateo, se introdujo en la narración de Marcos «por influjo de Lucas» (!). Pero eso es simplemente absurdo. Para ulteriores detalles, véase el artículo de R. Pesch *Jaïrus (Mk 5,22/Lk 8,41):* BZ 14 (1970) 252-256. Para presentar a Jairo, Lucas emplea la fórmula introductoria *kai idou* (= «y he aquí que»), un giro característico de los LXX (cf. Introducción general, tomo I, p. 203); nosotros lo hemos traducido por «en esto, ...».

Jefe de sinagoga

Véase la «nota» exegética a Lc 4,15. La redacción de Marcos dice expresamente: *heis tōn archisynagōgōn* (= «uno de los jefes de sinagoga»: Mc 5,22). En la propia narración de Lucas, concretamente en el v. 49, se usa el término *archisynagōgos;* por eso causa cierta perplejidad el cambio que se ha introducido aquí, y que coincide con la redacción de Mateo (Mt 9,18). La actitud de Jairo, que va personalmente a presentarse a Jesús, contrasta con la mentalidad del centurión de Cafarnaún, que no se atreve «a ir en persona» (Lc 7,6). En esta narración

de Lucas, un jefe de la comunidad judía viene personalmente a Jesús con una confianza sólo comparable a la de la mujer, en torno a la cual se desarrolla el otro episodio.

Que fuera a su casa

Literalmente: «que entrara en su casa». En la presentación de Lucas, el jefe de sinagoga apela a la misericordia de Jesús de modo indirecto, es decir, sin especificar con sus propias palabras la situación desesperada de su hija. Los lectores se enteran únicamente por la voz del narrador; lo que parece suponer que Jesús ya sabía el motivo de aquella invitación. Marcos, por su parte, reproduce explícitamente las palabras de Jairo (Mc 5,23).

v. 42. *Su hija única, de unos doce años*

Literalmente: «porque tenía una hija única, de unos doce años». La redacción griega del texto no implica que Jairo tuviera hijos varones; sólo expresa la preocupación del padre por su única hija, como si se tratara de su único descendiente. El paralelismo con el hijo único de la viuda de Naín salta a la vista (cf. Lc 7,12, con la respectiva «nota» exegética); cf. Lc 9,38. Quizá el motivo de mencionar aquí la edad de la niña —en Mc 5,42 parece que está fuera de sitio— sea el que los «doce años» representaba el comienzo de la edad núbil (cf. Str.-B., 2, 374). En el contexto narrativo de Lucas, la mención de los «doce años» establece un vínculo entre los dos episodios; lo que le pasa a una mujer que lleva doce años enferma es signo de lo que le va a suceder a una niña de doce años de edad.

Se estaba muriendo

En Mc 5,23b se menciona explícitamente la finalidad de la visita de Jesús: «ven a aplicarle las manos para que se cure y viva». Lucas ha suprimido esa motivación para conseguir un efecto literario mucho más incisivo.

Mientras iba de camino

Otra vez se emplea la construcción narrativa *en tō* seguido de infinitivo (cf. tomo I, p. 198, introducción general). Los apretujones de la gente pueden considerarse como expresión de su deseo de contemplar algún prodigio.

v. 43. *[Había gastado toda su fortuna en médicos]*

La tradición textual de esta frase es bastante incierta. El P^{75}, los códices B y D y algunas versiones omiten esa indicación; pero otros manus-

critos, como los códices A, K, L, P, W, etc., la introducen en el texto. Por una parte, parece una abreviación condensada de las indicaciones de Marcos (Mc 5,26), según el estilo típico de Lucas; pero su omisión en códices importantes causa cierta perplejidad. Por eso hemos preferido ponerla entre paréntesis. Para una discusión más pormenorizada, véase B. M. Metzger, TCGNT, 145. Lo que sí omite Lucas es la apreciación negativa del trabajo médico. Si el autor de esta narración evangélica es realmente «Lucas, el querido médico» (Col 4,14), se comprende que haya omitido las críticas de Marcos a su profesión. Pero sobre este punto véanse nuestras observaciones en la introducción general a este comentario, tomo I, p. 98. Lo que se quiere señalar con esta frase es la situación desesperada de la mujer y su extrema necesidad de ayuda.

Padecía flujos de sangre

La descripción de la enfermedad está tomada de «Mc». Según las prescripciones de Lv 15,25-31, una mujer en esta situación era considerada «impura» y, por consiguiente, debía ser apartada de la comunidad de Israel. Cf. 11QTemp 48, 16. El hecho de que se acerque a Jesús en medio de tanta gente es claramente indicativo de su extrema necesidad y estado de desesperación.

Desde hacía doce años

Con la expresión *apo etōn dōdeka,* Lucas modifica la redacción de Marcos, que emplea el acusativo *dōdeka etē* para expresar la duración en el tiempo (= «durante doce años»).

Y nadie había podido curarla

Una traducción literal debería poner la frase en pasiva. En vez de la preposición habitual *hypo* (= «por») para expresar el agente, Lucas emplea la preposición *apo* (literalmente: «de», «desde»); para este fenómeno, véase la «nota» exegética a Lc 9,22.

v. 44. *Le tocó el borde del manto*

El término empleado aquí: *kraspedon* (= «borde», «ribete»), aparece también en Mt 9,20, pero no en Mc 5,27. Otro posible significado sería el de «borla» —en hebreo: *ṣîṣît*—, que los varones israelitas debían llevar cosidas a la franja de sus vestidos (Nm 15,38-39; Dt 22,12, donde la versión griega de los LXX usa precisamente *kraspedon).* También aquí encontramos problemas de tradición textual; el P^{75} y los códices א, A, B, C, L, P, W, X, etc., traen explícitamente las palabras *tou kraspedou,* mientras que otros códices dan diferentes versiones de la frase

(véanse los aparatos críticos de las diversas ediciones, por ejemplo, el de UBSGNT, 241).

La mujer se acerca a Jesús para tocarle el borde inferior del manto, convencida de que esa acción podrá proporcionarle la ayuda que espera desesperadamente. Con todo, la redacción de Lucas omite la consignación explícita de las palabras de la mujer (cf. Mc 5,28).

Inmediatamente

Lucas sustituye el adverbio *euthys* de su fuente (Mc 5,28) por su característico *parachrēma* (véase la «nota» exegética a Lc 1,64).

Se le cortaron los flujos

La terminología de Lucas —*rysis* (= «flujo»)— es más exacta que la de Marcos (*pēgē* = «fuente»: Mc 5,29). Por otra parte, la descripción lucana de la curación, comparada con Mc 5,29, resulta considerablemente más sobria.

v. 45. *¿Quién me ha tocado?*

La pregunta parece un tanto impertinente, como lo muestra la reacción de Pedro. Plantearse cómo es posible que Jesús hiciera una pregunta así, ya que debería saber quién le había tocado, está totalmente fuera de lugar; ese tipo de planteamientos nacen de una concepción cristológica muy posterior. Lo sorprendente es que ni siquiera Lucas haya omitido esa observación de Jesús. En cuanto al comentario del propio Marcos: «dándose cuenta de que había salido de él aquella fuerza» (Mc 5,30), Lucas lo pondrá más adelante en labios de Jesús, como respuesta a la observación de Pedro.

Como ninguno decía que había sido él

Literalmente: «al negarlo todos» (*arnoumenōn de pantōn*); la construcción es un genitivo absoluto.

Pedro

La lectura del P^{75} y de otros códices —B, ת, etc.— es simplemente *Petros;* pero la mayoría de los manuscritos —א, A, C, D, L, P, etc.— leen: *Petros kai hoi syn autō* (= «Pedro y los que [estaban] con él»), y algunos: *Petros kai hoi met'autou* (= «Pedro y los que [estaban] con él»: códices K, X, Δ, etc.). Estas variantes secundarias se pueden explicar como armonizaciones con el texto de Mc 5,31, que habla simplemente de «sus discípulos», o como un esfuerzo por incluir a todo el grupo en la observación atribuida a Pedro. El hecho es que la lectura

más fidedigna, en este texto de Lucas, presenta a Pedro como el portavoz de todo el grupo de discípulos (cf. Lc 9,20; 12,41).

Maestro

A propósito del vocativo *epistata,* véase la «nota» exegética a Lc 5,5.

Y estrujándote

Así leen el P[75] y los códices ℵ, B, L, etc. Pero otros códices, por ejemplo, el 1071, traen más bien: «y tú dices: '¿Quién me ha tocado?'». Y todavía hay algunos que combinan estas dos variantes: códices A, C[3], K, P, W, X. Como se ve, se trata de una armonización del texto de Lucas con Mc 5,31.

v. 46. *Porque he sentido que una fuerza ha salido de mí*

Lo que en Mc 5,30 era un comentario personal del evangelista se ha convertido aquí en una palabra del propio Jesús, en respuesta a la indicación de Pedro. Para el significado de *dynamis* (= «fuerza», «poder»), véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general a este pasaje. Cf., además, Lc 6,19.

v. 47. *Explicó*

Así modifica Lucas la confesión de la mujer, que, en Marcos, se formula: «le confesó toda la verdad» (Mc 5,33). En la versión lucana, la mujer reconoce públicamente —«delante de todos»— su actuación. Y mientras que ella teme un reproche por parte de Jesús, lo que escucha es, en realidad, una palabra de consuelo y de salvación.

v. 48. *Hija*

Con esta palabra afectuosa, Jesús devuelve la tranquilidad a la recién curada y le garantiza que ya puede considerarse verdaderamente reincorporada a la comunidad de Israel.

Tu fe te ha traído la salvación

Nueva mención conjunta de «fe» y «salvación»; cf. Lc 8,12 y 8,50. Jesús vincula el hecho de la curación a la propia «fe» de la mujer; así se elimina toda posible connotación de influjos mágicos. Véase la «nota» exegética a Lc 5,20.

Vete en paz

Jesús despide a la mujer con una fórmula característica del Antiguo Testamento (véase la «nota» exegética a Lc 7,50). La formulación es ligeramente distinta de la de Marcos (Mc 5,34).

45. *RESURRECCION DE LA HIJA DE JAIRO* (8,49-56)

49 Aún estaba hablando Jesús cuando llegó uno de casa del jefe
de la sinagoga, diciendo:
—Tu hija acaba de morir. No molestes más al Maestro.
50 Pero Jesús lo oyó y le dijo:
—No tengas miedo; basta que tengas fe y ella se salvará.
51 Al llegar a la casa no dejó entrar con él más que a Pedro,
a Juan y a Santiago, y al padre y a la madre de la niña. 52 Todos
los demás estaban llorando y haciendo duelo por ella. Pero
Jesús dijo:
—No lloréis, que no está muerta; sólo está dormida.
53 Pero ellos se burlaban de él porque sabían que estaba
muerta. 54 Pero él la cogió de la mano y dijo en voz alta:
—¡Niña, levántate!
55 Le volvió el aliento e inmediatamente se levantó. Y Je-
sús mandó que le dieran algo de comer a la niña. 56 Sus padres
se quedaron atónitos, pero él les ordenó que no contaran a
nadie lo sucedido.

COMENTARIO GENERAL

(Véase el «comentario» al episodio precedente)

NOTAS EXEGETICAS

v. 49. *Aún estaba hablando Jesús*

Lucas toma de Marcos el genitivo absoluto y el presente histórico; pero a continuación introduce concretamente a «uno de casa del jefe de la sinagoga —así, en singular—, en vez del indeterminado «llegaron», que es como continúa la redacción de Marcos (Mc 5,35). Cf. tomo I, p. 184, introducción general.

Acaba de morir

El tiempo empleado aquí por Lucas es el perfecto *(tethnēken)*, con lo que mejora el estilo griego de Marcos, que usa el simple aoristo *(apethanen)*.

No molestes más

Mientras Marcos formula la frase como interrogativa, Lucas la transforma en imperativa con negación. Los códices más importantes leen el adverbio *mēketi* (= «no más»); ésa es la lectura del P[75] y de los códices א, B, D, etc. Pero otros muchos manuscritos —por ejemplo, los códices A, C, K, L, P, etc.— traen simplemente la negación *mē* (= «no»).

Maestro

La forma es aquí: *didaskalon;* véase la «nota» exegética a Lc 7,40.

v. 50. *No tengas miedo*

Ya analizamos esta expresión al tratar de Lc 1,13; véase la correspondiente «nota» exegética.

Basta que tengas fe

Lucas supone que el lector podrá entender por sí mismo el objeto o la modalidad de esta confianza; de hecho, no da ninguna explicación. En Mc 5,36, el imperativo está en presente, que equivaldría a «continúa creyendo»; Lucas, en cambio, pone el imperativo en aoristo.

Ella se salvará

No cabe duda que la frase hace referencia a la liberación de la muerte. El verbo *sōzein* (= «salvar») es uno de los favoritos de Lucas (cf. tomo I, p. 373, introdución general). Se trata de una adición del propio Lucas a la narración primitiva. La palabra de Jesús insiste en lo fundamental, que es la salvación, sin especificar el modo concreto como se va a llevar a cabo.

v. 51. *Más que a Pedro, a Juan y a Santiago*

Por primera vez, en el Evangelio según Lucas se destaca este trío de personajes (cf. Lc 9,28); el dato proviene de Mc 5,37. Esos tres discípulos se presentan como testigos privilegiados del poder de Jesús; a ellos, de manera especial, se les comunican «los secretos del Reino» (cf. Lc 8,10). Lucas modifica el orden con el que aparecen los nombres en Mc 5,37 (cf. Lc 5,10). En el libro de los Hechos, la asociación de Pedro y Juan es un dato bien llamativo (cf. Hch 3,1.11; 4,13); por

otra parte, Lucas tiene conocimiento del asesinato de Santiago (Hch 12,2). Véanse las «notas» exegéticas a Lc 4,38; 5,8.10.

v. 52. *Todos los demás*

La indicación incluye a los amigos de la familia, a los parientes, a las plañideras de oficio e incluso a la gente que acompañaba a Jesús (cf. Lc 8,40). A este propósito deberíamos recordar la distinción de Lc 8,10.

Haciendo duelo por ella

La expresión griega: *ekoptonto autēn* es una de esas frases cuya traducción literal es poco menos que imposible. Pero el verbo *koptein* (= «golpear»), en voz media, puede tener el significado de «hacer duelo»; cf. Flavio Josefo, *Ant.* XIII, 15, 5. También en el griego clásico se pueden encontrar ejemplos de una voz media con complemento directo (cf. Aristófanes, *Lysistrata,* 396; Platón, *República,* 10, 619 C), y en la versión de los LXX cf. Gn 23,2; 1 Sm 25,1.

No está muerta; sólo está dormida

En dos palabras sintetiza Jesús la situación; pero lo único que consigue es provocar una sonrisa burlona. Las afirmaciones de Jesús no quieren decir que la muerte sea sólo aparente, sino más bien que la muerte de la pequeña es como el sueño, es decir, que tiene sus límites temporales. Sin embargo, en esas palabras hay una afirmación más profunda: con la venida de Jesús, la muerte es prácticamente un sueño; no es un estado permanente, sino transitorio. La alusión a la resurrección no es tan remota como podría parecer.

v. 53. *Se burlaban de él*

El verbo *katagelan* implica una connotación de «poner en ridículo», «reírse de uno», «tomar a broma». La reacción de los circunstantes se debe a su convicción de que la niña está muerta; pero lo que no saben es el poder que tiene Jesús (cf. Lc 8,46).

v. 54. *La cogió de la mano*

El gesto de Jesús tiene resonancias veterotestamentarias; cf. Is 41,13; 42,6, donde el Señor salva a su siervo, Israel, agarrándole de la mano.

¡Niña, levántate!

Jesús habla a la niña como si la despertara del sueño normal. El verbo *egeirein* —aquí, en imperativo: *egeire*— es uno de los términos habitua-

les del Nuevo Testamento para referirse a la resurrección del propio Jesús. El nominativo con artículo definido (*hē pais* = «la niña») tiene valor de vocativo (= «¡Niña!»). Probablemente, el empleo de esta forma gramatical se debe a influjo del texto paralelo de Marcos (Mc 5,41), donde el vocativo arameo *ṭelītāʾ* o *ṭalyetāʾ* se traduce por *to korasion* (= «niña», «muchacha»), precisamente con artículo definido. Pero, por otra parte, ese giro es perfectamente griego (cf. BDF 147.3). La palabra imperativa del taumaturgo es la que realiza la resurrección. Lucas omite la expresión aramea, transliterada por Marcos como *talitha koum* (Mc 5,41), ya que escribe para lectores procedentes del paganismo, que, presumiblemente, no estaban familiarizados con el arameo.

v. 55. *Le volvió el aliento*

Es el signo de la comunicación de una nueva vida. Lucas añade esta expresión para subrayar la idea del regreso a la misma vida terrestre que ya se había vivido anteriormente; así se explica también el mandato de que le den algo de alimento. ¿Se podría ver una alusión a 1 Re 17,21-22 en la versión de los LXX?

v. 56. *Se quedaron atónitos*

Literalmente: «se quedaron fuera de sí». Véase, a este propósito, el texto de Mc 3,21, donde ese mismo verbo (*existanai*) tiene un sentido incluso más fuerte.

Les ordenó que no contaran a nadie

Lucas reformula así la prohibición de Mc 5,43a. En el Evangelio según Marcos esa prohibición tiene mayor sentido, ya que va de acuerdo con el tema del «secreto mesiánico», que se desarrolla precisamente en esta parte del segundo Evangelio. Si Lucas conserva esa indicación no es porque comparta esa misma temática, sino porque ya anteriormente ha puesto en labios de Jesús la idea de que el Reino tiene secretos que todavía no han sido desvelados (cf. Lc 8,10). Pero eso no deja de crear problemas, ya que uno se pregunta cómo iba a ser posible que se mantuviera en secreto un acontecimiento tan extraordinario como el de la resurrección de la niña. De cualquier manera, esa prohibición de dar publicidad al hecho contrasta decididamente con el final del episodio anterior, en el que Jesús encarga al geraseno que vaya contando a todo el mundo lo que el Señor ha hecho por él (cf. Lc 8,39).

Kertelge, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium,* 110-120.
Kreyenbühl, J., *Ursprung und Stammbaum eines biblischen Wunders:* ZNW 10 (1909) 265-276.
Marxsen, W., *Bibelarbeit über Mk 5,21-43/Mt 9,18-26,* en *Der Exeget als Theologe* (Gütersloh 1968) 171-182.
Pesch, R., *Jaïrus (Mk 5,22/Lk 8,41):* BZ 14 (1970) 252-256.
Potin, J., *L'Évangile (Mt 9,18-26): Guérison d'une hémorroïsse et résurrection de la fille de Jaïre:* AsSeing 78 (1965) 25-36.
Roloff, J., *Das Kerygma und der irdische Jesus: Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien* (Gotinga 1970) 153-155.
Schmithals, W., *Wunder und Glaube: Eine Auslegung von Markus 4, 35-6,6a* (Neukirchen 1970) 69-91.
Schramm, T., *Der Markus-Stoff,* 126-127.
Van der Loos, H., *The Healing of the Woman with the Issue of Blood and Jairus' Daughter,* en *The Miracles of Jesus* (Leiden 1965) 509-519 y 567-573.

46. *MISION DE LOS DOCE*
(9,1-6)

1 Entonces Jesús convocó a los Doce y les dio poder y autoridad sobre toda clase de demonios y para curar enfermedades.
2 Luego los envió a proclamar el Reino de Dios y a curar.
3 Y les dijo:
—No toméis provisiones para el camino; no llevéis bastón ni alforja, ni pan ni dinero; aparte de que no tenéis necesidad de llevar dos túnicas cada uno.
4 Si entráis en una casa,
quedaos en ella hasta que os marchéis de aquel lugar.
5 Si la
gente no os recibe bien, marchaos de su ciudad y sacudid el polvo de vuestros pies, como advertencia contra ellos.
6 Entonces se marcharon y fueron de aldea en aldea, predicando y curando a la gente en todas partes.

COMENTARIO GENERAL

Los «relatos de milagro», que Lucas concentra en esta sección de su Evangelio, terminan con la resurrección de la hija de Jairo en Lc 8,56, e inmediatamente después viene un pasaje en el que Jesús envía a los Doce en misión por toda Galilea (Lc 9,1-6). Este episodio está tomado de «Mc» (cf. Mc 6,6b-13). Pero como Lucas transpone el pasaje anterior de Marcos (Mc 6,1-16a) a los comienzos del ministerio público de Jesús, concretamente a su actuación en Nazaret (Lc 4,16-30), el presente episodio adquiere un nuevo significado dentro de la concepción global del tercer Evangelio. Colocado inmediatamente después de toda la serie de «milagros», funciona como conclusión de todo ese conjunto. Después de un período en el que Jesús ha ido formando a sus testigos procedentes de Galilea, ahora los envía a poner en práctica su propia misión, incluso durante el ministerio público, es decir, en lo que hemos llamado «tiempo de Jesús».

La redacción lucana de este episodio, desde el punto de vista de sus relaciones sinópticas, está tomada básicamente de Mc 6,6b-

13. Dentro de la narración evangélica del propio Lucas encontramos un «duplicado» de ese mismo pasaje en Lc 10,1-12; pero, en este caso, la narración proviene de «Q», y el narrador la ha transformado en una misión independiente: la misión de los setenta (y dos) discípulos. Algunos materiales del episodio derivado de «Q» han influido en la redacción del pasaje que nos ocupa, tomado fundamentalmente de la versión de Marcos.

En la versión de Lucas se puede detectar toda una serie de elementos que apuntan a un trabajo redaccional del narrador sobre los materiales tomados de su fuente. Por ejemplo, Lucas omite la frase introductoria de Marcos (Mc 6,6b) y cambia la expresión «autoridad sobre los espíritus inmundos» (Mc 6,7) por «poder y autoridad sobre toda clase de demonios» (Lc 9,1). Además —y esto es altamente significativo—, los Doce se presentan, en Lucas, como heraldos del Reino (explícitamente en Lc 9,2 y de manera implícita en Lc 9,6). En cuanto a las normas sobre lo que pueden llevar para el camino, Jesús, según Lucas, les prohíbe llevar bastón (Lc 9,3; cf. Mc 6,8) y no menciona en absoluto si deben o no llevar sandalias (cf. Mc 6,9). Al poner todas las instrucciones en estilo directo y omitir, consiguientemente, la frase introductoria de Marcos (Mc 6,10: «Y añadió»), Lucas confiere una mayor unidad a las recomendaciones de Jesús. Finalmente modifica la conclusión del episodio, suprimiendo en la actividad de los Doce el aspecto de predicación de la conversión y el detalle de «ungir con aceite a los enfermos» (Lc 9,6; cf. Mc 6,12-13).

Desde el punto de vista de historia de las formas, hay que clasificar este episodio como «narración sobre Jesús», ya que, básicamente, consta de material narrativo, a pesar de las instrucciones directas de Jesús (cf. Mc 6,10-11), reelaboradas por Lucas (Lc 9, 3-5). Todas esas recomendaciones son, naturalmente, de carácter oral, pero están incluidas en un contexto esencialmente narrativo (cf. R. Bultmann, HST, 331). En la versión lucana del episodio se pueden distinguir los siguientes cinco elementos de composición:

a) Investidura de los Doce: «poder y autoridad sobre toda clase de demonios».

b) Encargo de predicar el Reino y de realizar curaciones.

c) Instrucciones sobre el comportamiento durante el viaje.

d) Recomendaciones sobre el alojamiento.

e) Conducta que se deberá seguir si no se acepta la proclamación del mensaje.

En el versículo conclusivo, el evangelista traza una síntesis de la misión de los enviados, es decir, de los Doce.

El significado del episodio no resulta particularmente difícil. Ahora se ve con claridad qué es lo que pretendía Jesús al escoger a sus doce colaboradores (Lc 6,13); aquella elección les destinaba a participar en la propia misión del protagonista, es decir, en la proclamación del Reino de Dios. Ya les dijo antes que a ellos se les había concedido el privilegio de conocer «los secretos del Reino» (Lc 8,10) y que «no hay nada oculto que no deba manifestarse» (Lc 8,17). Ahora les da «poder y autoridad» no sólo para la proclamación del Reino, sino también para ayudar al ser humano en sus deficiencias, tanto físicas como mentales. En su narración de este episodio distingue Lucas, con mayor precisión que Marcos, entre enfermedad y posesión diabólica, o sea, entre curación y exorcismo; pero las dos actividades son competencia de los Doce. Por otra parte, Lucas no sólo ha ido preparando cuidadosamente esta misión, sino que, al mismo tiempo, ya prefigura el encargo definitivo, que Jesús les va a confiar en Lc 24,46-47. Ahora, durante su ministerio en Galilea, Jesús les comunica una participación en su «poder» y en su «autoridad»; más tarde, la misión adquirirá nuevas perspectivas.

En una serie de imperativos, Jesús plantea los condicionamientos externos que habrán de presidir la misión de sus enviados. Tendrán que moverse sin un acopio embarazoso de provisiones *(impedimenta),* de modo que nada pueda distraerlos de su cometido. El prescindir de todas esas ayudas puede parecer, a primera vista, como una manifestación de «pobreza» o de «desprendimiento»; pero más bien debe ser una indicación de su absoluta confianza en la providencia de Dios. Deberán aceptar la hospitalidad de los que les reciban y sentirse verdaderamente satisfechos. Pero también tienen que estar preparados para la repulsa; en cuyo caso, su reacción deberá ser de lo más tajante: repudiando a los que les hayan rechazado. Algunas de estas circunstancias externas sufrirán, más adelante, una ligera modificación (cf. Lc 22,35-38).

Al analizar la misión de los setenta (y dos) discípulos estudiaremos otros aspectos de este mismo pasaje (cf. Lc 10,1-12). La historicidad del envío de los discípulos durante el ministerio público de Jesús es una de las cuestiones más debatidas en la investigación de los evangelios sinópticos En realidad, sabemos muy poco sobre esa actividad concreta, y de hecho, la tradición evangélica de Juan ignora absolutamente esa temática. El doble envío del que se habla en el Evangelio según Lucas (Lc 9,1-6, 10,1-12) viene a complicar ulteriormente la cuestión Por tanto, es imposible aducir pruebas fehacientes sobre la historicidad del hecho, aunque la elec ción de discípulos por parte de Jesús, durante el ministerio público, parece implicar lógicamente una cierta asociación del grupo con la actividad propia del protagonista En general, se puede decir que no hay ninguna razón de peso para poner en duda la historicidad del episodio, aunque los datos que nos ofrece la tradición sinóptica no superan la mera plausibilidad del acontecimiento

NOTAS EXEGETICAS

v 1 *Convocó a los Doce*

Se refiere indudablemente al grupo mencionado en Lc 6,13, cf Lc 8,1 La expresion proviene de Mc 6,7, aunque la formulación de Lucas no sólo cambia el verbo —*synkalein* en vez de *proskalein*—, sino que además lo pone en participio *synkalesamenos* (= «convocando», «habien do convocado») Este verbo sale también en Lc 15,6 9, 23,13, Hch 5, 21, 10,24, 28,17 Los manuscritos más importantes —P^{75} y códices A, B, D, K, W, etc — leen simplemente *tous dōdeka* (= «a los Doce»), pero otros manuscritos —א, C^{+}, L, X, etc — añaden *apostolous* (= «apóstoles»), y otros —C^{3}, 1010, 1216, etc — cambian esa adición por *mathētas autou* (= «sus discípulos») En cualquier caso, este grupo es decididamente distinto de los «setenta (y dos)», que se introducen en Lc 10,1

Les dio poder y autoridad

Lucas ya utilizó precedentemente las dos palabras *dynamis* y *exousia,* para describir ciertas actuaciones de Jesús que definen su personalidad Concretamente, su «poder», en Lc 4,14 36, 5,17, 6,19, 8,46, y su «autoridad», en Lc 4,32 36, 5,24 En la redacción de Marcos sólo se

habla de *exousia* (Mc 6,7) De este modo, Jesús confiere a los Doce una participación en el dominio que él mismo posee, como mensajero de Dios Según la formulación de Lucas, Jesús da a los Doce esa participación en su poder y en su autoridad antes de enviarles a proclamar el Reino y a curar a los desvalidos, en cambio, en la narración de Marcos, esas acciones de Jesús aparecen en orden inverso (cf Mc 6,6b-7)

Sobre toda clase de demonios

Literalmente «sobre todos los demonios» La referencia a «todos» es adicion del propio Lucas El articulo definido tiene significado más bien genérico (cf BDF 263[b]) Igual que en Lc 8,26 39, también aquí se usa el termino «demonios» en vez de «espíritus inmundos» (cf Mc 6,7)

Y para curar enfermedades

La frase es una adición redaccional de Lucas Pero la construccion sintáctica deja mucho que desear, el infinitivo final (*therapeuein* = «curar») tiene que depender de *dynamin kai exousian* (= «poder y autoridad»), y de ningún modo se puede considerar como paralelo a la frase preposicional *epi panta ta daimonia* (= «sobre todos/toda clase de demonios»)

v 2 *Los envió*

Inspirándose en Marcos (Mc 6,7), Lucas emplea el verbo *apesteilen* Indudablemente hay aqui una resonancia del apelativo «apostoles» que, según Lc 6,13, es el título que Jesús da a los Doce en el momento de la eleccion En cuanto a la modalidad del envio, Lucas omite la precision de Marcos «de dos en dos» (Mc 6,7)

A proclamar el Reino de Dios

Vease la «nota» exegética a Lc 4,43 La frase es una adición redaccional del propio Lucas Y como es Jesús, en esta narración evangélica, el «heraldo del Reino» por antonomasia, ese encargo de proclamacion asocia íntimamente a los Doce con el aspecto fundamental de la misión del propio Jesús

Y a curar

Esta nueva adición de Lucas parece redundante, sobre todo si se tiene en cuenta que viene inmediatamente después de otra adición del mismo tipo en el v 1 El encargo que se da a los Doce es triple proclamar el Reino, liberar al hombre de los poderes demoníacos y curar las enfer-

medades. Algunos códices —ℵ, A, D, L, etc.— añaden al infinitivo *iasthai* el complemento directo *tous asthenous* (= «curar a los enfermos»).

v. 3. *No toméis provisiones para el camino*

Literalmente: «no toméis nada para el camino». El mandato recuerda una de las costumbres de los esenios itinerantes. Según la descripción de Flavio Josefo *(Bell.* II, 8, 4, n. 125), los miembros de la comunidad esenia, cuando se desplazaban de un sitio a otro, no solían llevar consigo más que algún arma para defenderse de los posibles salteadores; además, no se alojaban más que en casas de miembros de la misma secta, aunque les resultaran totalmente desconocidos. Las demás recomendaciones para el viaje tienen cierto paralelismo con lo que prescribía la Misná a los que acudían en peregrinación al templo; concretamente, la prohibición de introducir en el santuario ciertos objetos, como el bastón de viaje, las sandalias, la alforja o incluso el polvo de los pies (cf. Ber., 9, 5). También se ha querido establecer una relación entre estas recomendaciones de Jesús y el ajuar de los filósofos ambulantes, sobre todo de los seguidores de la escuela cínica.

No llevéis bastón ni alforja

En la versión de Marcos, Jesús permite a los discípulos que lleven un bastón para el viaje (cf. Mc 6,8); en cambio, en Lucas se lo prohíbe. Esto concuerda perfectamente con la idea —por otra parte, típica de Lucas— de la renuncia a las posesiones materiales (cf. tomo I, p. 416, introducción general). Para una exposición ya anticuada de esta problemática, véase el artículo de B. Ahern *Staff or No Staff?:* CBQ 5 (1943) 332-337. Por otro lado, en Mt 10,10 encontramos también esa prohibición; lo que nos lleva a preguntarnos si no habrá aquí un influjo de «Q». Ahora bien: en el episodio del envío de los setenta (y dos) discípulos, el propio Lucas no hace ni la más mínima referencia al «bastón» de viaje (Lc 10,4). En cualquier caso, siempre queda el problema de la finalidad específica de este *rabdos* (= «bastón», «vara»); ¿era realmente una ayuda para el camino o más bien un arma para defenderse de posibles salteadores? Cf. M. Black, AAGA[3], 216-217.

Ni pan ni dinero

Otra nueva modificación del texto de Marcos, donde lo que se prohíbe es «calderilla en la faja» (Mc 6,8). La terminología de Marcos: *chalkon* (= «monedas de cobre»; metal usado por los griegos) se sustituye por *argyrion* (= «monedas de plata»; más consonante con los usos de los romanos). Tanto el siclo (peso) de plata, equivalente al «tetradracma»

de Tiro, como el medio siclo eran monedas muy corrientes en Palestina por aquella época; cf. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (Londres 1973) 34-35, 130.

No tenéis necesidad de llevar dos túnicas cada uno

Literalmente: «ni tener dos túnicas cada uno». La construcción griega es bastante desafortunada, hasta el punto de resultar prácticamente intraducible. El infinitivo *echein* (= «tener») quizá pueda equivaler a un imperativo: «no tengáis» (cf. BDF, n. 389), en paralelismo con el imperativo negativo *mēden airete* (= «no llevéis nada», que hemos traducido por «no toméis provisiones»), con el que comienza el versículo.

Pero hay otro problema textual: la construcción *ana dyo*. Lo más lógico es que tenga significado distributivo (cf. BDF, n. 240). Pero el hecho es que la preposición *ana* no aparece en los códices más importantes —א, B, C+, L, etc.— debido, posiblemente, a un influjo de Mc 6,9, que dice únicamente *dyo* (= «dos»).

v. 4. *Si entráis en una casa*

Es decir, cuando les den alojamiento en una casa determinada, sea en la ciudad que sea, se les recomienda permanecer en ella establemente, sin andar buscando casas más confortables.

Os marchéis de aquel lugar

La estabilidad del hospedaje no es incompatible con la movilidad que requiere la predicación del Reino y la actividad de curaciones. Cf. Lc 10,7.

v. 5. *Marchaos de su ciudad y sacudid el polvo de vuestro pies*

Ante la actitud inhóspita de una ciudad hay que desprenderse de todo lo que pueda tener relación con ella. Ese modo de proceder tiene valor de acción simbólica, con la que se pretende significar la separación absoluta de todo lo que va asociado a esa ciudad. Cf. Lc 10,11. En el libro de los Hechos presentará Lucas a Pablo y a Bernabé reaccionando con ese mismo gesto en Antioquía de Pisidia (Hch 13,50). Cuando un judío volvía a Palestina, procedente de un territorio pagano, debía hacer lo mismo (cf. Str.-B., 1, 571; véase H. J. Cadbury, *Dust and Garments,* en *Beginnings of Christianity* V, 269-277).

Como advertencia contra ellos

Literalmente: «como testimonio contra ellos». Ese «testimonio» *(martyrion)* es un acto que tiene valor de prueba de que esa ciudad ha rechazado la predicación de los Doce. Cf. Lc 5,14.

v. 6. *Entonces se marcharon*

Igual que en Mc 6,12-13, la narración termina con un sumario descriptivo de la actividad misionera. Con todo, la descripción difiere en ambos evangelistas. según Marcos, los Doce actúan como predicadores de la conversión, al mismo tiempo que expulsan demonios, ungen a los enfermos con aceite y curan las enfermedades; en cambio, según Lucas, la actividad de los Doce consiste simplemente en predicar y curar. Un dato significativo es que la conclusión de Lucas suprime toda idea de conversión, mencionada explícitamente por Marcos: *hina metanoōsin* (= «[para] que se convirtieran»); aunque se trata de una de las nociones favoritas de Lucas, aquí se sustituye por *euangelizesthai* (= «proclamar la buena noticia»; aunque en nuestra traducción lo hemos dejado en el simple «predicar»).

Fueron de aldea en aldea

La nota de movilidad en el ministerio es una adición del propio Lucas.

En todas partes

El adverbio *pantachou* puede referirse a la actividad dinámica de los Doce o al resultado espectacular de su misión.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,1-6

Beare, F. W., *The Mission of the Disciples and the Mission Charge. Matthew 10 and Parallels* JBL 89 (1970) 1-13.

Ford, J. M., *Money «Bags» in the Temple (Mk 11,16)* Bib 57 (1976) 249-253.

Hahn, F., *Mission in the New Testament* II (Naperville 1965) 41-46 y 54-59.

Legrand, L., *Bare-Foot Apostles? The Shoes of St. Mark (Mk 6.6-9 and Parallels)* «Indian Theological Studies» 16 (1979) 201-219.

Schott, E., *Die Aussendungsrede Mt 10 Mc 6 Lc 9.10* ZNW 7 (1906) 140-150.

Schürmann, H , *Mt 10,5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes,* en *Neutestamentliche Aufsätze:* Hom. al Prof. Josef Schmid en su 70 cumpleaños (ed. por J. Blinzler y otros; Ratisbona 1963) 270-282; reeditado en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 137-149.

Testa, G., *Studio di Mc 6,6b-13 secondo il metodo della storia della tradizione:* DivThom 75 (1972) 177-191.

VII. «¿QUIEN ES ESTE?»

La pregunta de Herodes Antipas domina
este capítulo central del Evangelio según Lucas

47. *REACCION DE HERODES ANTE LA FAMA DE JESUS* (9,7-9)

[7] El tetrarca Herodes fue enterándose de todo lo que pasaba.
Y estaba perplejo, porque había gente que comentaba que
Juan había resucitado de entre los muertos; [8] otros, en cambio,
decían que había aparecido Elías, y otros, que un profeta de
los antiguos había vuelto a la vida. [9] Pero Herodes reflexio-
naba:

—A Juan le corté yo la cabeza. Pues, entonces, ¿quién es éste de quien oigo semejantes cosas?

Y tenía grandes deseos de verle.

COMENTARIO GENERAL

Comienza aquí una nueva sección del Evangelio según Lucas, en la que el evangelista concentra todas sus preocupaciones sobre la identidad de Jesús. Eso no quiere decir que no haya venido presentando la identidad de su protagonista desde el mismo comienzo de la narración (cf., por ejemplo, Lc 2,11). Pero ahora, en los siguientes cuarenta y cuatro versículos, se dedica a esa tarea de un modo extraordinariamente relevante. La función de todo este bloque narrativo no consiste únicamente en preparar el gran relato del viaje a Jerusalén, que comienza en Lc 9,51, sino que además, debido a ciertas modificaciones de los materiales de Marcos, esta secuencia de episodios crea toda una sección, dentro del evangelio, dedicada particularmente a dar toda su relevancia a la identidad de Jesús.

En los pasajes fundamentales inspirados en «Mc» hay que tener en cuenta estas tres cosas:

a) La transposición operada por Lucas de la referencia al encarcelamiento de Juan Bautista. La indicación está tomada de Marcos (Mc 6,17-29), pero reducida al mínimo y colocada como conclusión de la actividad preparatoria de Juan (cf. Lc 3,19-20).

b) La llamada «omisión mayor», que corresponde a Mc 6, 45-8,26, y que empieza a partir de Lc 9,17.

c) La omisión de Mc 9,9-13, es decir, la referencia de Jesús a Elías, mientras desciende de la montaña en compañía de sus discípulos.

Sea cual sea la explicación de estas omisiones, el hecho es que la configuración actual de los materiales confiere a estos episodios concretos un carácter muy peculiar, sobre todo si se consideran como una unidad narrativa.

En concreto, estos tres versículos que comentamos (Lc 9,7-9), aunque no hacen más que reproducir, con ligeras modificaciones, el texto de Marcos (Mc 6,14-16; cf. T. Schramm, *Der Markus-Stoff,* 128-129), conservan la reacción de Herodes ante la actividad de Jesús, pero con un enfoque distinto y una diferente funcionalidad. Si Lucas introduce aquí la figura del tetrarca Herodes no es para contar el desenlace de sus enfrentamientos con el Bautista. En Marcos, la reacción de Herodes no es más que un eslabón —el último— de una cadena de diferentes reacciones, y la pregunta que se hace el rey *(basileus:* Mc 6,14) parece expresar una conciencia de culpabilidad. Pero, en la redacción de Lucas, el funcionamiento es diferente, como lo demuestra la serie de modificaciones que ofrecemos a continuación:

a) Lucas presenta a Herodes como *ho tetraarchēs* (= «el tetrarca», Lc 9,7), sin duda porque ya le ha dado ese título anteriormente en Lc 3,1; de hecho, una de las coincidencias menores entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos, dentro de la llamada «triple tradición», es precisamente ese título (cf. Mt 14,1).

b) Lo que provoca la reacción de Herodes, según Lucas, es *ta ginomena panta* (= «todo lo que pasaba»), expresión mucho más genérica que la clara alusión de Marcos a los prodigios realizados por Jesús (cf. Mc 6,14).

c) La reacción de Herodes se describe explícitamente como de «perplejidad» (Lc 9,7), con lo cual ya queda preparada la pregunta que va a formularse en el v. 9.

d) Las diversas opiniones sobre la personalidad de Jesús se formulan con un triple *hoti: «que* Juan había resucitado..., *que* había aparecido Elías..., *que* un profeta de los antiguos...»; en el original griego se presentan como tres subordinadas paralelas, que especifican el contenido de *dia to legesthai* (= «porque se decía», «porque había gente que decía»; Lc 9,7b).

e) Lucas pone en labios de Herodes una pregunta bien precisa, incluso dramática: «¿Quién es éste de quien oigo semejantes cosas?» (Lc 9,9c). Ésa es la verdadera cuestión, a la que van a dar respuesta, implícita o explícitamente, los restantes episodios de este capítulo.

f) Como conclusión, Lucas añade que el tetrarca «tenía grandes deseos de ver» a Jesús (Lc 9,9d); así se preparan, ya desde este momento, las ulteriores referencias a ese personaje (Lc 13,31; 23,8).

Desde un punto de vista de historia de las formas, habrá que clasificar este episodio (Lc 9,7-9) como una «narración sobre Jesús» (cf. V. Taylor, FGT, 147). El episodio es parte integrante de la tradición narrativa del evangelio. R. Bultmann, al estudiar el pasaje paralelo de Marcos (Mc 6,14-29), lo clasifica como «leyenda» (HST, 301-302). Pero no deja de observar al mismo tiempo la ausencia de características decididamente cristianas; por eso acepta como probable su proveniencia de alguna tradición judeohelenística, dado el paralelismo con ciertos pasajes de la literatura pagana (cf. Herodoto, 9, 108-113; Tito Livio, *Ab urbe condita,* 39, 43, 3-4; Plutarco, *Artaxerxes,* 17).

En cuanto a la historicidad del episodio, Bultmann se inclina más bien por la negativa; en cambio, H. Windisch la defiende sin la más mínima reserva (ZNW 18, 1917, 73-81). Pero el episodio de Marcos trata, fundamentalmente, de los detalles de la muerte de Juan; por eso no nos interesa aquí entrar en análisis pormenorizados, puesto que Lucas omitió esa narración. La transposición lucana del encarcelamiento de Juan no dice nada sobre su muerte (cf. Lc 3,19-20); sólo ahora nos enteramos de su decapitación a

manos de Herodes. Sobre el encarcelamiento y muerte del Bautista tenemos el testimonio del historiador Flavio Josefo *(Ant.* XVIII, 5, 2, nn. 116-119), de modo que no se puede dudar de la fiabilidad de Lucas en lo tocante a estos detalles. Véase la cita de Flavio Josefo en nuestro «comentario» a Lc 3,1-6 (parágrafo 9).

Sin embargo, en la perspectiva teológica del Evangelio según Lucas, el episodio tiene un sentido indiscutiblemente cristológico. Al mismo tiempo que plantea la pregunta esencial de la cristología, ofrece la panorámica de una enorme diversidad de respuestas. Los mismos pasajes que en el Evangelio según Marcos tienen una pluralidad de funciones, quedan aquí canalizados por la pregunta fundamental de Herodes en una dirección unitaria. De esta manera, el episodio se convierte en punto culminante de la cristología, que da sentido a todo lo precedente y, al mismo tiempo, prepara la sección central de toda la narración evangélica: el viaje de Jesús a Jerusalén. En cuanto a las respuestas que se proponen, no todas son del mismo tipo ni tienen idéntico valor: unas son explícitas, otras implícitas; en unas se emplean títulos procedentes de la tradición prelucana, mientras que en otras los títulos son propios de Lucas. En resumen, se puede decir, con H. Conzelmann *(Theology,* 56), que «constituyen una serie de afirmaciones cristológicas, unificadas por el autor, a base de alterar sus fuentes e introducir ciertas variaciones en los elementos dominantes de Marcos».

Cabría preguntarse por qué Lucas pone esta pregunta fundamental en labios de Herodes, el tetrarca de Galilea, y precisamente en este momento de la narración evangélica. Al parecer, la intención del evangelista consiste en atribuir esa pregunta a un personaje de particular relevancia, y, concretamente, a la máxima autoridad de la región de Galilea, donde Jesús ha desarrollado, hasta este momento, su actividad ministerial. De este modo, las diferentes respuestas que se dan a continuación podrán manifestar adecuadamente la propia autoridad de Jesús. Y no sólo eso, sino que, además, todo ello va a incidir de manera determinante en el propio relato del viaje de Jesús a Jerusalén. Efectivamente, ese viaje va a mostrar a Jesús en pleno ejercicio de su autoridad, dirigida a la formación de sus testigos procedentes de Galilea, y que le acompañan en su viaje a Jerusalén, la ciudad donde va a cumplirse su destino definitivo.

Un elemento secundario, pero presente en este episodio, es la connotación profética del ministerio de Jesús. Las tres figuras con que se le compara, según los comentarios que llegan a oídos de Herodes, son de carácter profético: Juan, el Bautista, ya ha sido presentado por el propio Jesús como «más que un profeta» (Lc 7, 26); Elías es casi un símbolo de la profecía veterotestamentaria, y, en opinión de algunos, Jesús es «un profeta de los antiguos». Esa triple identificación proviene, aunque con ligeras modificaciones, de Mc 6,14-15; pero volverá a aparecer en Lc 9,19, aunque esta vez derivada de Mc 8,28. Se puede decir, casi con toda seguridad, que las dos referencias a esa misma identificación, en el Evangelio según Marcos, provienen de diversos estratos de la tradición anterior al propio segundo evangelista (cf. R. Pesch, BZ 19, 1973, 190).

El conjunto de este episodio y los que siguen a continuación, hasta Lc 9,50, es un buen ejemplo de lo que E. E. Ellis ha calificado de «combinación y reelaboración lucana de elementos de la tradición precedente» (*The Composition of Luke 9 and the Source of Its Christology,* 125).

NOTAS EXEGETICAS

v. 7. *El tetrarca Herodes*

Sobre el personaje de Herodes Antipas, véase la «nota» a Lc 3,1. Su presencia en este momento de la narración se debe a su condición de máxima autoridad de Galilea, región en la que, por el momento, se desarrolla toda la actividad evangelizadora de Jesús. En Mc 6,14 se le presenta, abusivamente, como «el rey Herodes»; el título de «rey» *(basileus)* correspondía, en realidad, a su padre, Herodes el Grande. V. Taylor, en su comentario al Evangelio según Marcos *(Mark,* 308), trata de justificar el empleo de ese título como reflejo de una costumbre muy arraigada en la población local.

Fue enterándose

Traducimos de esta manera —más bien que «se enteró»— para expresar el matiz incoativo del aoristo *ēkousen* (cf. BDF, n. 331). La expresión hace referencia a los rumores que le iban llegando al tetrarca.

Todo lo que pasaba

Es decir, la actividad de Jesús, tanto de proclamación como de curaciones Lucas no menciona expresamente, como lo hace Marcos, los «poderes *(dynameis)* que actuaban» en Jesús (cf Mc 6,14) Algunos códices —A, C^{3}, W, Θ, etc— añaden *hyp 'autou* (= «por medio de él», es decir, por medio de Jesús), pero la expresión falta en los códices más representativos y de más amplia difusion geográfica, como el P^{75} y los códices א, B, C^{+}, D, L, etc Se impone, pues, esta ultima lectura

Estaba perplejo porque había gente que comentaba

Lucas añade esta observación de carácter psicológico, en vez de la afirmación de Marcos (Mc 6,16), que revela más bien la conciencia de culpabilidad de Herodes Con ese dato de la «perplejidad» que afectaba al tetrarca, Lucas presenta a Herodes más preocupado por los comentarios de la gente que por su propia actuación con respecto a Juan Esta situación anímica es un toque de preparación para la gran pregunta del v 9, y al mismo tiempo explica por qué el tetrarca estaba tan ansioso de encontrar a Jesús

Juan había resucitado de entre los muertos

Eso quiere decir que la gente consideraba a Jesús como *Ioannes redivivus* Al principio de su narración evangélica, Lucas no ha hecho más que una alusión al encarcelamiento de Juan (cf Lc 3,19 20), sólo ahora nos enteramos de su ejecución por mandato de Herodes

v 8 *Que había aparecido Elias*

Sobre las expectativas populares en torno a la vuelta del profeta Elías, véase la «nota» exegética a Lc 1,17 y el «comentario» general a Lc 7, 24 30

Un profeta de los antiguos

La redacción de Lucas presenta a Jesús como «un» *(tis) propheta redivivus,* mientras que Marcos dice concretamente «un profeta comparable a los antiguos» (Mc 6,15) La identificación con un profeta determinado queda en suspenso Ahora bien, como se acaba de mencionar a Elías, se podría pensar en una referencia al «profeta como Moisés», pero esto no es, ni mucho menos, seguro Cf F Gils, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Lovaina 1957) 20-23 Otra de las figuras cuya aparición se esperaba, por aquel entonces, era Jeremías, cf Mt 16,14, 2 Mac 2,4 7, 15,13 14, 2 Esd 2,18 (en este último texto también se hace mención de Isaías)

Había vuelto a la vida

No se trata, explícitamente, de una resurrección, sino más bien de una aparición en escena. Aunque Lucas emplea determinadas formas del verbo *anistanai* —especialmente los aoristos segundos, con significado intransitivo y ciertas formas de la voz media— para referirse a «resucitar» de entre los muertos (cf. Lc 16,31; 18,33; 24,46), no hay necesidad de postular aquí ese significado preciso (igual que en Lc 9,19), aunque tampoco se puede excluir absolutamente, puesto que Lucas no sólo emplea el verbo en ese sentido, sino que además ha cambiado con toda deliberación la frase de Marcos, en la que se identifica a Jesús como «un profeta comparable a los antiguos» (Mc 6,15). En cualquier caso, el significado original del verbo *anistanai* es «ponerse en pie», «estar en pie».

v. 9. *A Juan le corté yo la cabeza*

Lucas conserva de su fuente (Mc 6,16) la confesión del propio Herodes sobre su ejecución de Juan, pero no atribuye al tetrarca la convicción de que el Bautista haya resucitado de entre los muertos. En lugar de esa afirmación, Lucas pone en labios de Herodes la pregunta fundamental sobre la identidad de Jesús.

¿Quién es éste de quien oigo semejantes cosas?

La pregunta, de hecho, ha quedado ya preparada en Lc 8,25, donde los discípulos se plantean esa cuestión, al ver que Jesús, con su palabra, calma la tempestad. Para otras resonancias del interrogante, cf. Lc 5, 21; 7,20.49. La pregunta en sí, dada su relativa frecuencia en el Evangelio según Lucas, no tiene un valor especialmente relevante. Lo que la hace verdaderamente significativa es su función en este momento de la narración evangélica, sobre todo a la luz de los siguientes vv. 18-20. Las diversas modificaciones que introduce Lucas en los siguientes episodios, derivados de Marcos, presuponen esa pregunta decisiva.

Y tenía grandes deseos de verle

El significado de la frase contrasta con el sentido de una formulación semejante en Lc 8,20. Lo que desea Herodes, en realidad, es asistir a un espectáculo, es decir, ver cómo Jesús hace alguno de sus prodigios. En realidad, no tienen la más mínima relación con la fe; son, simplemente, pura curiosidad.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,7-9

Ellis, E. E., *The Composition of Luke 9 and the Source of Its Christology,* en *Current Issues in Biblical and Patristical Interpretation:* Hom. a Merrill C. Tenney (Grand Rapids 1975) 120-127 (presentado originariamente como respuesta al artículo que viene a continuación).

Fitzmyer, J. A., *The Composition of Luke, Chapter 9,* en *Perspectives on Luke-Acts* (ed. por C. H. Talbert; Danville VA.-Edimburgo 1978) 139-152.

Gils, F., *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Lovaina 1957) 20-23.

Schnackenburg, R., *Die Erwartung des «Propheten» nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten,* en SE I (TU 73, 1959) 622-639.

Schramm, T., *Der Markus-Stoff,* 128-129.

Taylor, V., *The Gospel according to St. Mark* (Macmillan, Londres [9]1969); trad. española: *El Evangelio según san Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 358-370.

Wilkens, W., *Die Auslassung von Mark. 6,45-8,26 bei Lukas im Licht der Komposition Luk. 9,1-50:* TZ 32 (1976) 193-200.

48. *VUELTA DE LOS APOSTOLES. COMIDA PARA CINCO MIL* (9,10-17)

10 Cuando volvieron los apóstoles, le contaron a Jesús todo lo
que habían hecho. Entonces los tomó consigo y se retiró se-
cretamente a una ciudad llamada Betsaida. 11 Pero cuando la
gente se dio cuenta de ello fue detrás de él. Jesús los acogió
a todos y se puso a hablarles del Reino de Dios y a curar a los
que lo necesitaban.

12 A la caída de la tarde se le acercaron los Doce y le dijeron:

—Despide a la gente para que vayan a los pueblos y aldeas de alrededor a buscar alojamiento y comida, porque aquí estamos en descampado.

13 Jesús les contestó:

—Dadles de comer vosotros.

Pero ellos replicaron:

—No tenemos más que cinco panes y dos peces. A menos que vayamos nosotros mismos a comprar comida para toda esta multitud.

14 (Sólo los hombres eran unos cinco mil.)

Jesús dijo a los discípulos:

—Procurad que se acomoden en grupos de unos cincuenta cada uno.

15 Así lo hicieron, y fueron acomodando a todos.

16 Entonces él tomó los cinco panes y los dos peces, alzó la
mirada al cielo, los bendijo y los partió en trozos. Y se los dio
a los discípulos para que los distribuyeran a la gente. 17 Todos
comieron hasta quedar saciados. Y se recogieron las sobras de
lo distribuido a los comensales; en total, doce cestos.

La noticia sobre la perplejidad de Herodes va seguida inmediatamente por la indicación de la vuelta de los apóstoles (Lc 9,10), una vez cumplida su misión (cf. Lc 9,1-6), y por la multiplicación de cinco panes y dos peces para dar de comer a más de cinco mil personas (Lc 9,12-17). De todos los prodigios realizados por Jesús durante su ministerio en Galilea, éste es el único que aparece en las cuatro recensiones del evangelio. El análisis del episodio resulta particularmente difícil porque hay que compararlo no sólo con el pasaje paralelo de Juan (Jn 6,1-15), sino con otras dos narraciones en cada uno de los otros dos evangelios sinópticos: un prodigio realizado para dar de comer a cinco mil personas y otro para cuatro mil. Concretamente, los paralelos sinópticos de este episodio particular de Lucas son Mc 6,30-44 y Mt 14,13-21. Hay que atribuir a la llamada «omisión mayor», en el Evangelio según Lucas, la falta de correspondencias con Mc 8,1-10 y Mt 15,32-39, es decir, la multiplicación de los panes y de los peces para dar de comer a cuatro mil personas. Éste es uno de los ejemplos más evidentes de la predisposición de Lucas contra todo género de «duplicados» en su narración evangélica (cf. p. 144 del tomo I, introducción general). En este sentido, la narración de Lucas guarda cierta semejanza —aunque, eso sí, bastante aparente y en elementos secundarios— con el Evangelio según Juan, que no conserva más que un solo relato de multiplicación de panes y peces.

En su detallado análisis de las diferentes narraciones, R. E. Brown (*El Evangelio según Juan* I, pp. 444-469) demuestra convincentemente que el relato de Juan «no está tomado de ninguno de los sinópticos ni es un mosaico resultante de la combinación de elementos procedentes de las narraciones sinópticas». Por tanto, habrá que postular una tradición independiente. Por otra parte, no nos parece imprescindible entrar aquí en una apreciación global de las correlaciones entre los dos relatos, ya que las coincidencias entre Lucas y Juan se reducen a dos pequeños detalles: la presencia de la muchedumbre que sigue a Jesús (Lc 9,11; cf. Jn 6,2), y la mención de los cinco mil hombres antes de que se realice el prodigio (Lc 9,14; cf. Jn 6,10). Otro de los detalles que no tiene por qué ocupar nuestra atención es la posible fecha de esta tradición

independiente. Para mayores precisiones, véanse las respectivas «notas» exegéticas.

Lo que sí es verdaderamente importante es la relación de este episodio del Evangelio según Lucas con los que se recogen en la tradición sinóptica. Aunque en el tercer Evangelio no hay más que un relato de multiplicación de panes y peces, se plantea, naturalmente, el problema de sus correspondencias no sólo con Mc 6, 30-44, del que depende directamente, sino también con Mc 8,1-10 —segundo relato de multiplicación— y con sus correspondientes episodios en la redacción de Mateo (Mt 14,13-23; 15,32-39). El análisis comparativo tiene que desarrollarse a tres niveles:

1) ¿Cómo hay que interpretar el segundo episodio de la narración evangélica de Marcos (Mc 8,1-10)? ¿Es un hecho distinto o más bien una mera variante del anterior? Parece que lo más lógico es decidirse por la segunda alternativa, partiendo del hecho de que los dos relatos proceden de tradiciones independientes. En Mc 8,4, la pregunta de los discípulos: «¿De dónde se puede sacar pan, aquí en despoblado, para que coma toda esa gente?», es, cuando menos, extraña, por no decir inexplicable, si es que ya habían presenciado el prodigio del que se habla en Mc 6,30-44. Por otra parte, V. Taylor *(El Evangelio según Marcos,* 375-382), basado en estudios precedentes, demuestra que los conjuntos narrativos de Mc 6,30-7,37 y 8,1-26 no sólo empiezan con el relato de la multiplicación de los panes y de los peces, sino que además coinciden en otros muchos temas. Por consiguiente, habrá que pensar que Marcos ha conservado dos bloques narrativos independientes, que se referían a un mismo acontecimiento: la actuación prodigiosa de Jesús para dar de comer a una gran muchedumbre en un lugar deshabitado. Cf. A. Heising, *Die Botschaft der Brotvermehrung,* 62, n. 75. Mateo, por su parte, se limita a reproducir la tradición de Marcos, mientras que Lucas actúa independientemente.

2) La narración lucana del episodio no depende de Mc 8,1-10. Las coincidencias de detalle entre ambos relatos se pueden detectar todas ellas entre la única narración de Lucas y la primera versión de Marcos (Mc 6,30-44). Por consiguiente, no es necesario perder tiempo en un estudio comparativo de esas dos narraciones (Lc 9, 10-17 y Mc 8,1-10).

3) La relación entre Lc 9,10-17 y Mc 6,30-44 presenta sus complicaciones. No se puede negar que la narración del episodio, según Lucas, está inspirada en el pasaje paralelo de Marcos; en realidad, sigue el orden narrativo del segundo Evangelio, aunque omite el relato de la muerte de Juan Bautista. (Conviene recordar aquí que algunos elementos de ese episodio sufrieron una transposición, por parte de Lucas, a los comienzos del ministerio público [cf. Lc 3,19-20], y otros quedan insinuados en el episodio precedente [Lc 9,7-9].) Ahora bien: el versículo introductorio de Lucas (Lc 9,10) depende, en su formulación, de Mc 6,30: por una parte, la indicación de la vuelta de «los apóstoles» (v. 10a; cf. Lc 9,1-2, donde se habla de «los Doce» y no precisamente de «los apóstoles»; véanse, además, los vv. 12 y 14); por otra, el informe de los enviados sobre «todo lo que habían hecho» (v. 10a; Lucas omite: «y todo lo que habían enseñado», Mc 6,30b). Pero Lc 9,10 abrevia considerablemente los detalles de Mc 6,30-32; concretamente, salta la invitación de Jesús a retirarse a un lugar tranquilo y descansar un poco, y omite la mención del viaje en barca y la llegada a un sitio apartado. La supresión de esos detalles queda compensada con una indicación genérica —«los tomó consigo y se retiró secretamente»— y con una mención explícita del punto de destino: «una ciudad llamada Betsaida».

Si ahora volvemos la atención al relato de ese episodio según Mateo (Mt 14,13-21), podemos comprobar inmediatamente que también aquí se produce una drástica reducción de Mc 6,30-32. Por otra parte, tanto Mateo como Lucas omiten una frase de Marcos: «porque andaban como ovejas sin pastor» (Mc 6,34; cf. Mt 14,14; Lc 9,11), que alude claramente a Nm 27,17 o a 1 Re 22,17. Otra coincidencia entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos, es la supresión de otro detalle del segundo Evangelio, que menciona explícitamente la distribución de los peces: «repartió también los dos peces entre todos» (Mc 6,41; cf. Mt 14,19; Lc 9,16). A este par de omisiones significativas habrá que añadir otra serie de coincidencias menores entre Mateo y Lucas; por ejemplo: *hoi ochloi* (Mt 14,13; Lc 9,11); *ēkolouthēsan autō* (Mt 14,13; Lc 9,11); *kai* seguido de un verbo de «curación»: *etherapeusen* (Mt 14,14), *iato* (Lc 9,11); la partícula *de* (Mt 14,15; Lc 9,12); *tas ... kōmas* (Mt 14,15; Lc 9,12); *hoi de* (Mt 14,17; Lc 9,13); la negación *ouk*

(Mt 14,17; Lc 9,13); *brōmata* (Mt 14,15; Lc 9,13); *hōsei* (Mt 14, 21; Lc 9,14); *to* seguido de participio del verbo *perisseuein* (Mt 14,20; Lc 9,17); *klasmatōn* (Mt 14,10; Lc 9,17).

Esta serie de convergencias de detalle ha suscitado la cuestión sobre una posible doble fuente del acontecimiento en la tradición sinóptica. ¿No sería plausible que Mateo y Lucas hubieran tenido conocimiento de una narración de este episodio en «Q» y que hubieran reproducido ciertos detalles de esa formulación en vez de seguir la redacción de Marcos? La hipótesis en sí no parece imposible; pero resulta difícil de probar. W. R. Stegner, después de analizar minuciosamente gran parte de esas diferencias, se inclina por la prioridad del relato de Lucas (*Lucan Priority in the Feeding of the Five Thousand:* BR 21, 1976, 19-28); pero, a nuestro juicio, esa conclusión excede los resultados del análisis. A este propósito, un vistazo a la obra de W. R. Farmer, *Synopticon* (Cambridge 1969) 172-173, pone de manifiesto el predominio de los colores azul y verde, que el autor emplea para subrayar la «triple tradición» y *las coincidencias entre Marcos y Lucas;* sin embargo, deja un amplio margen para la redacción lucana. Ante esta situación, yo, personalmente, prefiero considerar el episodio como originario de Marcos, al menos en sus líneas fundamentales, pero con influjos de alguna tradición particular de Lucas —desde luego, excluida la que dio origen a Mc 8,1-10— y retocado, naturalmente, por el trabajo redaccional del propio tercer evangelista. Es difícilmente admisible que Lucas siga las redacciones de Mateo y Marcos, a pesar de la opinión de A. Heising (*Die Botschaft der Brotvermehrung,* 75).

Desde el punto de vista de historia de las formas, se impone clasificar el episodio como un «relato de milagro»; específicamente, como un milagro de naturaleza (cf. R. Bultmann, HST, 217; V. Taylor, FGT, 123). La narración pretende mostrar un nuevo aspecto del poder de Jesús.

La multiplicación de los panes y de los peces, vista en su inmediato contexto, es decir, a continuación de la gran pregunta de Herodes, puede considerarse, en cierto sentido, como la primera respuesta a esa cuestión fundamental. Los materiales de tradición que Lucas incorpora a su relato no contienen ningún título de Jesús; pero en la redacción del evangelista, el prodigio está explícitamente relacionado con su proclamación del Reino de Dios (Lc 9,

11), tema frecuente en Lucas (cf. Lc 4,43 y la correspondiente «nota» exegética). La idea de abundancia, que rezuma por toda la narración, unida al tema de la predicación del Reino, define la personalidad de Jesús como la gran manifestación de la Palabra, de la actividad, del poder y de la presencia creadora de Dios. Aunque Lucas omite en el pasaje precedente la referencia de Marcos a «los poderes *(dynameis)* que actuaban» en Jesús (Mc 6,14; cf. Lc 9, 7-9), resulta verdaderamente llamativo que el primer episodio que sigue a la pregunta de Herodes sea precisamente la narración de una de esas actuaciones. El pasaje es una ilustración concreta de la definición que Lucas da de Jesús en el libro de los Hechos: «el hombre que Dios acreditó ante vosotros, realizando por su medio los milagros, signos y prodigios que conocéis» (Hch 2,22). Con todo, difícilmente se puede considerar este pasaje como «el punto culminante de la misión de Jesús en Galilea» (cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 138; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 242).

Un aspecto que necesariamente llama la atención, al leer Lc 9, 16, es la propia formulación del versículo; el paralelismo con la fórmula de la institución de la eucaristía (cf. Lc 22,19) es sorprendente. Lucas suprimió un dato importante de la redacción de Marcos: «le dio lástima de ellos, porque andaban como avejas sin pastor» (Mc 6,34); por tanto, la óptica del episodio no va en la línea de la compasión de Jesús. Y es lógico, ya que, al tratarse de un «milagro de naturaleza», no da un relieve particular a la confrontación de Jesús con los males que afligen al ser humano; y así se explica también que el episodio no diga, en absoluto, que la multitud estaba hambrienta (aunque quizá pueda haber una alusión en Lc 9,12s). Habrá que concluir, por tanto, que, en la tradición sinóptica, el acontecimiento tiene un valor simbólico, es decir, se cumplen las promesas antiguas, Dios prepara un banquete para su pueblo (cf. Is 25,6; 65,13-14; Sal 78,19; 81,17). G. Boobyer *(The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St. Mark's Gospel:* JTS 3, 1952, 161-171) pretende demostrar que las formulaciones de la liturgia eucarística no han influido lo más mínimo en los relatos de la multiplicación de los panes, según la tradición sinóptica. Pero sus argumentos no son excesivamente convincentes; el paralelismo entre las diversas narraciones sinópti-

cas de la multiplicación de los panes y de la institución de la eucaristía es tan estrecho, que no se puede explicar más que por un influjo del rito sobre la narración. El uso de una formulación eucarística en los diferentes relatos de la multiplicación de los panes marca el comienzo de toda una corriente de interpretación cristiana, que ve en este episodio una prefiguración de la eucaristía. Para más detalles, véase L. Cerfaux, *La section des pains (Mc VI, 31-VIII, 26; Mt XIV, 13-XVI, 12)*, 75-76.

Se puede discutir que, en el estadio I de la tradición evangélica, el propio Jesús histórico pretendiera dar al acontecimiento ese carácter de prefiguración; pero difícilmente se puede negar a la narración evangélica —es decir, al estadio III de la tradición— toda la hondura de su proyección simbólica, sobre todo si se tiene en cuenta la expresión típica de Lucas: «la fracción del pan» (cf. Hch 2,42.46; 20,7.11). Véase, además, Lc 22,19; 24,29-30.

Finalmente, la multiplicación de los panes y de los peces, en este contexto de la narración evangélica de Lucas, prepara la solemne declaración de Pedro sobre la personalidad de Jesús. Al comienzo del episodio, Jesús se retira con sus discípulos; pero la gente se da cuenta, y va detrás de él. Sin embargo, al terminar la escena, no se consigna ningún tipo de reacción por parte de la multitud. Lo que tenían los discípulos —cinco panes y dos peces— no basta para dar de comer a una muchedumbre; en cambio, lo que Jesús posee es tan abundante, que no sólo «todos comieron hasta quedar saciados», sino que sobró tanto, que se recogieron doce cestos de sobras. Y ahora sí; ante esa abundancia, ante esa espléndida liberalidad, viene la reacción del portavoz de los discípulos.

NOTAS EXEGETICAS

v. 10. *Los apóstoles*

La designación *hoi apostoloi* está tomada de Mc 6,30. Lucas la aplica, sin más, a «los Doce», es decir, a los enviados precedentemente (Lc 9, 1-6), porque ya les ha atribuido ese título en el momento de su elección (cf. Lc 6,13); véase nuestro «comentario» a Lc 6,12-16 (par. 27). Más adelante, en el v. 12, Lucas cambia el término de Marcos: *mathētai* (= «discípulos»: Mc 6,35) por su designación: *hoi dōdeka* (= «los

Doce») Pero en el v 14, Lucas menciona a «los discípulos» (*mathētai*), y en el v 16 reproduce, sin más, esa misma terminología de Marcos (Mc 6,41)

Volvieron

Lucas empleará el mismo verbo *hypostrephein*, para referirse a la vuelta de los setenta (y dos) discípulos (Lc 10,17)

Le contaron

El verbo es *diēgeisthai*, de la misma raíz que el sustantivo *diēgēsis* (= «narracion», «relato»), véase la «nota» exegética a Lc 1,1 Cf también Lc 8,39 En la concepción de Lucas, es extremadamente importante que «los apóstoles» cuenten a Jesús la actividad que han desarrollado, así queda garantizada la *asphaleia* (véase nuestro «comentario» a Lc 1,1 4, en el Prólogo)

Lo que habian hecho

Lucas omite el segundo miembro de la frase de Marcos «y todo lo que habian enseñado» (Mc 6,30) Estrictamente, los términos de la misión (Lc 9,1 2) no incluían un encargo expreso de «enseñar»

Los tomó consigo

Jesús responde a lo que acaban de contarle sus enviados con este signo de amistad y de satisfaccion Esa intimidad de Jesús con los suyos volverá a manifestarse más adelante, en Lc 9,28, 18,31

Secretamente

La redacción de Lucas conserva la frase preposicional *kat'idian*, que aparece en Mc 6,31 Cf Lc 10,23, Hch 23,19 Lo que se expresa es la intención de Jesús de apartarse del tumulto de la muchedumbre

A una ciudad

La lectura de los manuscritos más importantes —P^{75} y códices B, $\aleph^{c}$ y L— es *polin* (= «ciudad») En cambio, el códice D lee *kōmēn legomenēn Bēthsaida* (= «aldea llamada Betsaida»), otros códices —$\aleph^{+}$ y, en parte, C, Θ y la tradición textual «koiné», a los que habría que añadir la versión siro curetoniana— optan por *topon erēmon* (= «un lugar desierto») Las vacilaciones de la tradición textual se deben a un problema de coherencia en la propia narración de Lucas En efecto, mientras que Marcos (Mc 6,31-32) y Mateo (Mt 14,13) dicen expresamente que Jesús, en compañía de sus discípulos, se retiró «a un sitio tranquilo y apartado», Lucas le presenta más bien retirándose «a una ciudad» (Lc 9,10)

Aquí viene el problema Si realmente están en una «ciudad», ¿cómo se explica la observación de los discípulos —en concreto, «los Doce»— que piden a Jesús «Despide a la gente para que vayan a los pueblos y aldeas de alrededor a buscar alojamiento y comida» (Lc 9,12)? ¿Cómo se compagina el hecho de que estén en «una ciudad» —concretamente, en «Betsaida»— con el motivo que aducen los apóstoles «porque aquí estamos en descampado» (Lc 9,12)? La variante *kōmē* (= «aldea») puede deberse a los conocimientos de algún copista familiarizado con la obra de Flavio Josefo, que, en *Ant* XVIII, 2, 1, n 28, aplica a Betsaida esa denominación *(kōme),* para decir inmediatamente que el tetrarca Filipo la elevó al rango de «ciudad» *(polis)* En cualquier caso, habrá que optar por *polis* (= «ciudad»), en cuanto *lectio difficilior* Para ulteriores explicaciones, véase D Baldi, *Il problema del sito di Bethsaida e delle moltiplicazioni dei pani* SBFLA 10 (1959 1960) 120 146

Betsaida

La forma griega es una transliteración del arameo *bêt saidā'* (= «casa [pabellon] de caza», o tal vez «casa de pesca») y no de *bêt sayyādā'* (= «casa del cazador/pescador»), que daría una vocalización griega totalmente distinta La explicación propuesta por F W Danker *(Jesus and the New Age According to St Luke,* 112) «casa de satisfacción», resulta verdaderamente enigmática Lucas es el único de los evangelistas que localiza el hecho en una ciudad El cuarto Evangelio (Jn 6,1) lo sitúa, de modo indeterminado, en «la otra orilla del mar de Galilea (o de Tiberíades)», a lo que presumiblemente correspondería la localización de Lucas Pero, indudablemente, el nombre de la ciudad está tomado de Mc 6,45, primer versículo del primer episodio de Marcos que ha omitido Lucas en la llamada «omisión mayor» (cf J M Creed, *The Gospel according to St Luke,* 128) Cf. Mc 8,22 El uso de este nombre, en concreto, es una buena indicación de que el trabajo redaccional de Lucas, en la reelaboración de este episodio, se basa fundamentalmente en «Mc»

La ciudad de Betsaida estaba situada al norte del lago de Genesaret y al este del río Jordán, bastante cerca de su desembocadura en el lago De simple aldea, el tetrarca Filipo la elevó al rango de ciudad y le añadió el nombre de *Iulias,* en honor de la primogénita de Augusto (cf Flavio Josefo, *Ant* XVIII, 2, 1, n 28) Podría ser la ciudad de origen de los apóstoles Pedro, Andrés y Felipe (Jn 1,44, 12,21), pero el cuarto Evangelio dice expresamente «Betsaida de Galilea» (Jn 12, 21) Esa localización de Betsaida es la que aparece también en la *Geographia* de Tolomeo (5 16,4) En realidad, pertenecía al territorio de

Gaulanítida, región gobernada por Filipo. Pero entre la gente debía de haber bastante confusión al respecto, ya que el propio historiador judío menciona a un bandolero de Gaulanítida llamado Judas *(Ant.* XVIII, 1, 1, n. 4), y un poco más adelante le llama «Judas, el Galileo» *(Ant.* XVIII, 1, 6, n. 23). Pero, dentro del Evangelio según Lucas, concretamente cuando Jesús cruza el lago y arriba a la región de los gerasenos, el evangelista añade expresamente: «que está enfrente de Galilea» (Lc 8,26), para no desvincular ese territorio de su perspectiva geográfica global. Indudablemente, aquí pasa algo semejante. Parece ser que la intención del evangelista es que el lector piense que Betsaida es ciudad de Galilea; y hasta es posible que ni siquiera el propio Lucas haya tenido una idea clara de la situación de la ciudad (cf. H. Conzelmann, *Theology,* 51-52). En cualquier caso, éste es uno de los factores de su concepción geográfica.

La expresión adverbial *kat'idian,* que hemos traducido por «secretamente», parece indicar que lo que Jesús busca en Betsaida es un poco de intimidad y no precisamente evitar un posible «encuentro» con Herodes (como piensa E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 138).

v. 11. *Fue detrás de él*

El verbo *akolouthein* —que hemos traducido aquí por «ir detrás de», más neutro que el cualificado «seguir»— aparece en tres de las cuatro narraciones: Mt 14,13; Lc 9,11; Jn 6,2.

Jesús los acogió a todos

Jesús renuncia a su propósito de pasar un rato en la intimidad, con sus discípulos. No sabemos por qué motivos Lucas suprime el dato de la «compasión» de Jesús (cf. Mc 6,34; Mt 14,14) y la alusión al Antiguo Testamento (Nm 27,17; 1 Re 22,17). La benevolencia con que Jesús acoge a la gente responde al caluroso saludo de bienvenida con que ellos mismos le recibieron a su vuelta de la región de Gerasa (Lc 8,40).

Se puso a hablarles del Reino de Dios

Se podría traducir también: «continuó hablándoles», ya que el verbo está en imperfecto *(elalei).* Sobre el «Reino de Dios», véase la «nota» exegética a Lc 4,43. Esta adición redaccional especifica concretamente el contenido de la enseñanza de Jesús; la redacción de Marcos es más genérica: «empezó a enseñarles muchas cosas» (Mc 6,34). Lucas quiere establecer una relación entre el prodigio que va a tener lugar inmediatamente y la figura de Jesús como predicador del Reino.

Y a curar a los que lo necesitaban

Nueva adición redaccional. En el pasaje correspondiente de Mateo se refleja también esa misma idea, pero la formulación es completamente distinta (cf. Mt 14,14). Eso parece una indicación de que, si Mateo y Lucas conocieron una versión del episodio diferente de la de Marcos, los dos la emplean, cada cual a su modo, para modificar la presentación de «Mc».

v. 12. *A la caída de la tarde*

Una expresión muy semejante es la que aparece en Lc 24,29. La referencia al atardecer sugiere la hora de la comida vespertina.

Los Doce

Véase la «nota» exegética a Lc 9,10, sobre la diversidad de nomenclatura: «los Doce», «los apóstoles», «los discípulos». En el Evangelio según Juan (Jn 6,5), el propio Jesús es el que toma la iniciativa; en cambio, en las narraciones sinópticas, los que actúan son los discípulos, como representantes de la multitud o, por lo menos, como intérpretes de la situación. El cambio en la designación —«los Doce» y no «los apóstoles» (cf. v. 10)— ha inducido a H. Schürmann a suponer que Lucas presenta deliberadamente al grupo en una actuación «colegial», como en Hch 6,2 (cf. *Das Lukasevangelium,* 514). La interpretación es perfectamente plausible.

Despide a la gente

Algunos manuscritos —P^{75} y los códices $\aleph^{c}$, 28, 565, etc.— leen el plural *tous ochlous;* pero el cambio parece ser una corrección de algún copista, que quiso establecer una concordancia entre este sustantivo y los verbos que vienen a continuación, y que están todos en plural.

Desde un punto de vista fáctico, la sugerencia de los Doce implica una tremenda dificultad: ¿cómo es posible que cinco mil personas sean capaces de encontrar alojamiento y comida en los alrededores? Evidentemente, se trata de un dato narrativo, con finalidad estrictamente literaria.

Porque aquí estamos en descampado

Ya expusimos anteriormente los problemas de este versículo, concretamente la tensión entre «descampado» (*erēmos topos:* v. 12) y «ciudad» (*polis:* v. 10); véase la «nota» exegética al v. 10.

v. 13. *Dadles de comer vosotros*

La frase está tomada de Marcos (Mc 6,37); pero Lucas altera el orden de las palabras, poniendo el pronombre personal *hymeis* (= «vosotros») al final de la frase, con lo que le da mayor énfasis. Es como si Jesús retara a sus discípulos a que sean ellos los que realicen el milagro. En el Evangelio según Juan (Jn 6,6), el reto de Jesús se consigna explícitamente en un aparte del narrador.

En cuanto al mandato, en sí mismo es tan utópico —o incluso más— que la sugerencia de los apóstoles en el versículo precedente. Su función es, también aquí, de orden narrativo.

Se podría ver en estas palabras de Jesús una alusión al conocido pasaje de 2 Re 4,42-44:

> «Uno de Baal Salisá vino a traer al profeta el pan de las primicias, veinte panes de cebada y grano reciente en la alforja. Eliseo dijo:
> —Dáselos a la gente, que coman.
> El criado replicó:
> —¿Qué hago yo con esto para cien personas?
> Eliseo insistió:
> —Dáselos a la gente, que coman. Porque así dice el Señor: comerán y sobrará.
> Entonces el criado se lo sirvió, cmieron y sobró, como había dicho el Señor».

Si la narración sinóptica alude verdaderamente a este pasaje veterotestamentario, bien se podría interpretar la actuación prodigiosa de Jesús como una manifestación de su carácter profético. Véase, para ulteriores detalles, A. Heising, *Die Botschaft der Brotvermehrung,* 31-38. De todos modos, la alusión a este pasaje del segundo libro de los Reyes cuadra mejor en este contexto que una hipotética referencia al «maná» (a pesar de la opinión de E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 138-139). La alusión al maná cuadra perfectamente con la narración del cuarto evangelista, pero de ningún modo con la tradición sinóptica.

Cinco panes y dos peces

En estos números coinciden cuatro narraciones: Mc 6,38; Mt 14,17; Lc 9,13; Jn 6,9. En cambio, en los paralelismos internos de Mateo y Marcos (Mt 15,34; Mc 8,5), cuando Jesús da de comer a cuatro mil personas, varían los números; son «siete panes», a los que sólo Mateo añade: «y unos cuantos pescaditos», que parece un intento de armonización entre sus dos propias narraciones. Los relatos de los sinópticos

no especifican de qué clase de pan se trata; sólo Juan dice expresamente: «cinco panes de cebada» (Jn 6,9), posiblemente en alusión a 2 Re 4,42 (véase la «nota» precedente). También se advierten las mismas diferencias en la terminología con que se designan los «peces»; mientras que Juan dice *opsarion* (= «pescado ahumado»: Jn 6,9), la tradición sinóptica lee unánimemente *ichthys* (= «pez»), un término que muy pronto se convirtió en símbolo de la profesión de fe cristiana. Probablemente hay que buscar sus orígenes en la fórmula que, según algunos manuscritos —códices E, 103, 429, etc., y las versiones VL, Vulgata clementina y siro-harclense— pronunció el eunuco etíope antes de su bautismo (Hch 8,37); si a esa formulación se añade el término *sōtēr* (= «Salvador»), tendríamos la frase siguiente: *Iēsous Christos Theou Huios Sōtēr* = ΙΧΘΥΣ = ICHTHYS = «Jesús Cristo De-Dios-Hijo Salvador» = «Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador». Hay referencias a este símbolo en el *Epitafio de Abercio* y en la *Inscripción de Pectorio* (cf. J. Quasten, *Patrología* I, BAC, Madrid 1968, 173-176; F. J. Dölger, *ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in fruhchristlicher Zeit,* 5 vols.; Münster 1922-1943).

v. 14. *Los hombres, eran unos cinco mil*

Lucas, con mayor sensibilidad narrativa, adelanta la información sobre el número de los que se habían congregado; en Marcos y en Mateo hay que esperar hasta el final de la narración para conocer el número de la gente (cf. Mc 6,44; Mt 14,21). «Cinco mil», aun como cálculo aproximativo, es una expresión adecuada de la sensación de impotencia de los apóstoles ante «toda esta multitud» (v. 13). Con la anticipación del número de la muchedumbre, el encuadramiento narrativo resulta mucho más adecuado, porque magnifica la actuación prodigiosa de Jesús. Recuérdese que, en la resurrección de la hija de Jairo, Lucas emplea el mismo recurso, al anticipar el dato de la edad de la niña (Lc 8,42; cf. Mc 5,42). Todas las narraciones sinópticas coinciden en la descripción de los destinatarios: *andres* (= «varones»), y no meramente *anthrōpoi* (= «hombres», «seres humanos»); Mateo añade: «sin contar mujeres y niños» (Mt 14,21).

Los discípulos

Para el cambio de designación, véase la «nota» exegética al v. 10.

Procurad que se acomoden en grupos
de unos cincuenta cada uno

Lucas emplea aquí el acusativo plural *klisias* —literalmente: «divanes», pero que hemos traducido por «grupos»— en aposición al complemento

directo (*autous* = «a ellos») del verbo *kataklinein* (= «hacer recostar», «acomodar»). El término *klisia,* en sentido de «grupo», sale también en 3 Mac 6,31. Para el significado distributivo de la frase preposicional *ana pentēkonta* (= «de cincuenta [cada uno]»), véase la «nota» a Lc 10,1. La redacción de Marcos expresa el sentido distributivo de una manera más semítica, que consiste en la simple repetición de la misma palabra griega: *symposia symposia* (= «por grupos», «formando grupos»).

Hay que subrayar que, en el caso concreto de este milagro, Jesús cuenta con la colaboración de sus discípulos; y tanto aquí como, ulteriormente, en el v. 16. El mandato de acomodar a la gente en grupos de cincuenta es un mero procedimiento práctico para poder desenvolverse entre una masa de más de cinco mil personas. El hecho no tiene ninguna relación con las agrupaciones de los israelitas en el desierto —de carácter puramente administrativo (cf. Éx 18,21.25)— ni con las divisiones prescritas por la regla en la comunidad de Qumrán (1QS 2,21; 1QSa 1,14-15). En las divisiones de la comunidad esenia, la referencia al Antiguo Testamento parece clara; pero aquí, en este pasaje de Lucas, no se mencionan más que grupos de «cincuenta». Es posible que haya un simbolismo recóndito en los «cinco panes», «cinco mil hombres» y «grupos de cincuenta»; pero no es evidente ni fácil de determinar. Más aún, ¿cómo se integran en ese simbolismo los «dos peces»?

v. 16. *Tomó*

Con este verbo da comienzo una serie de cinco acciones de Jesús: *labōn ... anablepsas eis ton ouranon, eulogēsen autous, kateklasen, edidou* (= «tomó [tomando] ... alzó [alzando] la mirada al cielo, los bendijo, partió, dio [daba, iba dando]»). El códice D añade un sexto elemento, antes de *eulogēsen: proseuxato kai* (= «oró y [los bendijo]»). Difícilmente puede tratarse de una lectura «original», como piensa J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* 129). Las cinco acciones de Jesús están tomadas, a la letra, de Mc 6,41; la única adición de Lucas es el pronombre *autous* (= «los» bendijo). También Mateo reproduce las cinco acciones (Mt 14,19); pero introduce dos cambios: el participio aoristo *klasas* en vez del aoristo de indicativo *kateklasen,* y el aoristo de indicativo *edōken* en lugar del imperfecto *edidou.* De estas cinco acciones de Jesús, Marcos y Mateo, en sus respectivos relatos de la última cena (Mc 14,22; Mt 26,26), recogen cuatro: *labōn, eulogēsas, eklasen, edōken* (= «tomó, bendijo, partió, dio»). También Lucas, en su relato de la celebración de la Pascua, reproduce esas cuatro acciones, pero sustituyendo *eulogēsas* por *eucharistēsas* (= «dando [dio] gra-

cias»). Este segundo participio es el que emplean Mateo y Marcos en su segunda multiplicación de los panes (Mt 15,36; Mc 8,6).

Del mismo modo, Pablo, en su primera carta a los Corintios, escribe: *elaben, eucharistēsas, eklasen, eipen* (= «tomó, dio [dando] gracias, partió, dijo»); en la secuencia ha sustituido la última acción: *edōken* (= «dio») por *eipen* (= «dijo»). La semejanza entre todas estas fórmulas no deja de ser sorprendente. El término *eucharistēsas* (= «dando gracias») es, indudablemente, un reflejo del último estadio de la tradición, donde se juega incluso con la palabra «eucaristía»; si *eucharistēsas* hubiera sido el original, difícilmente se habría sustituido por *eulogēsas*. No se puede negar que, en todas estas narraciones, se deja sentir un decisivo influjo de las liturgias eucarísticas de la primera comunidad.

Las cinco acciones que se atribuyen a Jesús contrastan con 2 Re 4, 43, donde el propio Eliseo hace referencia explícita al prodigio: «Porque así dice el Señor: comerán y sobrará». Jesús no manifiesta el significado del prodigio que va a hacer a continuación.

Alzó la mirada al cielo

La expresión es veterotestamentaria; cf. LXX: Gn 15,5; Dt 4,19; Job 22,26; 2 Mac 7,28.

Los bendijo

Lucas añade expresamente el complemento directo *autous* (= «los», «a ellos»), de modo que Jesús bendice los panes y los peces. En Marcos (Mc 6,41) y en Mateo (Mt 14,19), el verbo no lleva ninguna clase de complemento; lo que quiere decir que, probablemente, hay que entenderlo en su significado absoluto, es decir: «pronunciar la bendición». Un antiguo texto judío de acción de gracias por la comida, que está recogido en la Misná, dice así: «Bendito seas, Señor, Dios nuestro, rey del mundo, que has dado vigor a la tierra para que nos produzca el pan» (Ber. 6,1). Se bendice, es decir, se alaba, a Dios, no el pan; Lucas no ha interpretado correctamente el texto de Marcos.

La variante del códice D: *eulogēsen ep' autous* (= «pronunció la bendición sobre ellos»), ha llevado a algunos comentaristas a postular que ésa era la primitiva fórmula aramea (cf. M. Black, AAGA³, 116). Pero eso no es seguro, ni mucho menos; véase el texto griego del Pseudo-Clemente, *Hom.* 1, 22, 4. Cf. S. P. Brock, *A Note on Luke ix 16 (D):* JTS 14 (1963) 391-393; cf. TLZ 88 (1963) 352.

Los partió en trozos

La acción debería referirse tanto a los panes como a los peces; de hecho, el texto no especifica. Pero el códice D omite *kai kateklasen,*

probablemente porque suponía que también iban incluidos los peces Por lo general, en el Nuevo Testamento, el verbo *klan* (= «partir») se usa siempre con *artos* (= «pan»)

En ninguna de las narraciones sinópticas se dice que Jesús «multiplicara» los trozos La connotación de «prodigio» —o «milagro»— se deduce del elevado número de participantes y la enorme cantidad de sobras, comparado con el reducido número de panes y peces que tenían a disposición En la redacción de Lucas, que añade el complemento directo *autous* como objeto de la «bendición», los panes y los peces se multiplican precisamente en ese acto de bendecirlos y partirlos

Se los dio

El uso de un imperfecto (*edidou* = literalmente «daba»), después de dos participios de aoristo y de dos aoristos de indicativo, resulta una construcción extraña Lucas reproduce simplemente lo que encontró en Marcos (Mc 6,41), mientras que Mateo cambia el imperfecto originario en aoristo *edōken* (= «dio» Mt 14,19) Pero ¿no podría ser que ese imperfecto tuviera un sentido progresivo (= «se los iba dando»), como indicación de una «prodigiosa» abundancia de alimento? M Zerwick (*Graecitas biblica,* n 271) lo interpreta en este sentido

En el Evangelio según Juan es el propio Jesús el que reparte el alimento, en cambio, en las narraciones sinópticas, Jesús se lo da a los discípulos, para que ellos, a su vez, distribuyan esa abundancia que de el procede De la narración no se deduce que el propio Jesús participara en tan esplendida comida, al menos, el texto no lo dice explícitamente

v 17 *Todos comieron*

La indicación proviene de Mc 6,42, y es común a toda la tradición sinóptica

Hasta quedar saciados

Lucas emplea aquí *echortasthesan,* el mismo verbo de Mc 6,42 (cf Mt 14,20) El verbo *chortazein* ya apareció anteriormente en las bienaventuranzas (cf Lc 6,21) Véase, además, Lc 15,16 (en ciertos manuscritos), 16,21 En la versión de los LXX es frecuente el uso de este verbo para expresar la insospechada abundancia con que Dios ha prometido saciar a su pueblo (cf Sal 37,19, 81,17, 132,15, etc) El Evangelio según Juan usa el verbo *empimplanai* (Jn 6,12)

Se recogieron las sobras de lo distribuido

Las «sobras» son signo de la esplendidez con la que Dios sacia a su pueblo por la intervención de Jesús Véase 2 Re 4,43 44, donde esa

abundancia forma parte de la misma proclamación profética, aquí, en cambio, queda englobada en la narración

El término *klasmata* denota los «fragmentos de lo distribuido» Esa palabra, procedente de Mc 6,43, es común a todas las otras narraciones (cf Mc 8,8, Mt 14,20, 15,37, Jn 6 12) En los formularios de la posterior celebración litúrgica de la eucaristía se usa la palabra *klasma* para designar las «partículas» de pan eucarístico (cf *Didache*, 9, 3, 4, donde se alude explícitamente al hecho de la multiplicación de los panes)

En total, doce cestos

En el número «doce» hay que ver, indiscutiblemente, una referencia simbólica a «los Doce», que intervienen directamente en el episodio (cf v 12), cada uno vuelve con un cesto de sobras, suficiente para alimentar a otra multitud El término *kophinos* puede significar también «saco», «alforja», es decir, lo que llevan habitualmente los caminantes Juvenal *(Satiras,* 3 14) asocia el término *cophinus* con el proto tipo de judío

Como observa M -J Lagrange *(Evangile selon Saint Luc,* 265), lo más sorprendente, en las narraciones sinópticas del acontecimiento, es la ausencia de reaccion de la gente ante el prodigio realizado En cam bio, en el Evangelio segun Juan se recoge explícitamente esa reacción (Jn 6,14 15) La ausencia es particularmente notable en Lc 9,17, ya que, inmediatamente después, comienza la llamada «omisión mayor» de ma teriales narrativos de Marcos y se pasa directamente, sin una apropiada introducción, a la declaración de Pedro, en la que el apostol reconoce a Jesús como «el Mesías de Dios»

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,10 17

Bagatti, B , *Dove avvenne la moltiplicazione dei pani?* «Salmanticensis» 28 (1981) 293 298

Baldi, D , *Il problema del sito di Bethsaida e delle moltiplicazioni dei pani* SBFLA 10 (1959 1960) 120-146

Boobyer, G H , *The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St Mark's Gospel* JTS 3 (1952) 161 171

Buse, I , *The Gospel Accounts of the Feeding of the Multitudes* ExpTim 74 (1962 1963) 167 170

Cangh, J M van, *Le theme des poissons dans les récits évangeliques de la multiplication des pains* RB 78 (1971) 71 83

Cerfaux, L , *La section des pains (Mc VI, 31 VIII, 26, Mt XIV, 13-XVI, 12)*, en *Synoptische Studien* (Hom a A Wikenhauser en su setenta cumpleaños), ed por J Schmid/A Vogtle (Munich 1953) 64 77

Friedrich, G , *Die beiden Erzahlungen von der Speisung in Mark, 6, 31-44, 8,1 9* TZ 20 (1964) 10-22

Heising, A , *Die Botschaft der Brotvermehrung Zur Geschichte und Bedeutung eines Christusbekenntnisses im Neuen Testament* (Stutt gart 1966)

Kertelge, K , *Die Wunder Jesu im Markusevangelium Eine redaktions geschichtliche Untersuchung* (Munich 1970) 129 145

Knackstedt, J , *Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium* NTS 10 (1963-1964) 309 335

Lester Garland, L V , *The Feeding of the Five Thousand* «Theology» 36 (1938) 87-92

Stegner, W R , *Lucan Priority in the Feeding of the Five Thousand* BR 21 (1976) 19 28

Ziener, G , *Die Brotwunder im Markusevangelium* BZ 4 (1960) 282 285

49. *DECLARACION DE PEDRO*
(9,18-21)

18 Una vez, cuando Jesús estaba orando solo en presencia de sus discípulos, les preguntó:

—¿Quién dice la gente que soy yo?

19 Ellos contestaron:

—Juan Bautista, pero otros dicen que Elías, y otros que un profeta de los antiguos, que ha vuelto a la vida.

20 Entonces él les preguntó.

—Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?

Pedro tomó la palabra y dijo:

—Tú eres el Mesías de Dios.

21 Pero Jesús les prohibió terminantemente decírselo a nadie

COMENTARIO GENERAL

En el Evangelio segun Lucas, inmediatamente después del episodio de la multiplicación de los panes (Lc 9,10-17), viene la declaración de Pedro, en la que el apóstol reconoce a Jesús como el Mesías de Dios (Lc 9,18 21) Mientras que el relato de la multiplicación de los panes tiene su paralelismo en Mc 6,30-44, el pasaje de la declaración de Pedro está en Mc 8,27-30 Lucas suprime toda una sección de Marcos (Mc 6,45 8,26), es la llamada «omisión mayor». Los episodios que siguen a la declaración de Pedro muestran que, de aquí en adelante, Lucas reproduce la secuencia narrativa de Marcos

¿Por qué omite Lucas todo ese material intermedio de la redacción de Marcos? Las soluciones a esta pregunta se pueden sintetizar así

a) Lucas experimentó una necesidad perentoria de abreviar el texto de Marcos, a causa de sus inserciones particulares (cf. H. Schurmann, *Das Lukasevangelium,* 526) Desde luego, es posible que sea así, pero la razón no parece excesivamente convincente, ya que el propio Lucas conserva —en otras partes de su Evangelio— muchos materiales de esta sección de Marcos

b) Lucas omite todo un conjunto narrativo de Marcos, que empieza y termina en Betsaida, es decir, fuera de Galilea (cf. Mc 6, 45; 8,22); sería una especie de omisión por «homeoteleuton» (W. E. Bundy, *Jesus and the First Three Gospels,* 266, n. 4). Pero esta explicación tiene un fundamento muy débil. En realidad, Lucas sustituye la indicación geográfica de Marcos: «lugar apartado» (Mc 6,32), precisamente por «Betsaida» (Lc 9,10); además, suprime la mención de «Cesarea de Filipo» como localización geográfica de la declaración de Pedro (cf. Lc 9,18).

c) Si es verdad, como ya hemos apuntado, que la sección narrativa de Mc 6,30-8,26 consta de dos series de episodios prácticamente paralelos (Mc 6,30-7,37, y Mc 8,1-26), que comienzan con una multiplicación de panes y peces, se podría explicar la omisión lucana de esos materiales de Marcos por la tendencia propia de Lucas a evitar toda clase de «duplicados». Pero tampoco esta explicación llega a ser plenamente satisfactoria, porque en esa sección de Marcos hay ciertos pasajes que carecen de todo paralelismo en la redacción de Lucas.

d) En esta parte de su Evangelio, Lucas pretende, a toda costa, limitar el ministerio de Jesús únicamente a Galilea; por eso omite todos los pasajes de Marcos en los que Jesús sale del territorio para dirigirse a Fenicia, concretamente a las regiones de Tiro y Sidón. Ese dato es fundamental para su perspectiva geográfica. Por consiguiente, la llamada «omisión mayor» se explicaría por razones de composición personal de Lucas. Y por eso es tan importante la indicación de Lc 8,1 y la invitación de Jesús en Lc 8,22; según la concepción de Lucas, «la otra orilla del lago» no significa algo distinto de la región específica de Galilea. Aunque jamás se refiere al lago con la denominación «mar de Galilea» (cf. Jn 6,1), la redacción de Lucas lo considera parte integrante de la región.

Las razones que hayan podido impulsar a omitir esos materiales de Marcos no son tan importantes como la propia configuración de esta parte de su Evangelio, que resulta precisamente de esa omisión. Por eso, y por la inserción del viaje a Jerusalén, en Lc 9,51 la función de este capítulo (Lc 9) es decisiva. Sin solución de continuidad, la declaración de Pedro se anuda no sólo con la multiplicación de los panes y de los peces, sino incluso con la pregunta de

Herodes, en Lc 9,9. Las correspondencias entre la declaración de Pedro y la multiplicación de los panes quedan perfectamente indicadas en Jn 6,1-15.66-69 (cf. R. E. Brown, *El Evangelio según Juan,* 444-469). Pero aquellas habladurías de la gente, que le habían llegado a Herodes (cf. Lc 9,7-8), toman cuerpo explícitamente en las propias palabras de los discípulos; el paralelismo es evidente. La precisa localización geográfica de la declaración de Pedro no parece interesarle a Lucas; su interés se centra en hacer ver que la respuesta a la cuestión que plantea el propio Jesús es, en realidad, una respuesta a la gran pregunta que se había planteado Herodes. El terreno está preparado para que, en la contestación, resuene categóricamente un significativo título cristológico.

También hay que prestar atención no sólo a los recortes de índole geográfica, al comienzo del episodio, sino a la omisión subsiguiente de la enérgica reconvención de Pedro y de la réplica, no menos incisiva, del propio Jesús (cf. Mc 8,32b-33). De este modo, la declaración de Pedro no marca el punto culminante del Evangelio según Lucas, como lo es, en el segundo Evangelio, el texto de Mc 8,29; tampoco es un episodio clave para la constitución de la Iglesia, como en Mt 16,16-19. La principal función de esta escena consiste en proporcionar una respuesta decisiva a la gran pregunta de Herodes.

En las narraciones de la infancia se ha presentado ya a Jesús en su condición de «Mesías» (cf. Lc 2,11); de modo que al lector cristiano del Evangelio según Lucas no tendría por qué resultarle nueva la aparición de ese título. Lo que pasa es que, en las narraciones introductorias, el título tiene un carácter retrospectivo, es decir, hay que interpretarlo a la luz de la narración evangélica propiamente dicha. Precisamente en este episodio es donde tomamos un contacto directo con los orígenes de la tradición, en la que empieza a configurarse la idea de la condición «mesiánica» de Jesús. El título ha salido ya en Lc 4,41, pero no como designación expresa, sino en un comentario fugaz del propio evangelista. Jesús reacciona a la solemne declaración de Pedro con una prohibición rotunda (v. 21): durante el ministerio público de Jesús, los discípulos no deberán decir a nadie que él es «el Mesías». Esa firmeza de Jesús sirve, por otra parte, de preparación para ulteriores correctivos de la mentalidad de los suyos (cf. vv. 22.23-27.28-36.44-45).

Curiosamente, en Lc 8,28 Jesús no impone a los demonios esa prohibición (cf. Lc 4,41); sin duda, en la mentalidad del evangelista el lector debía suponer que se trataba de un diálogo entre el taumaturgo y su oponente.

Conviene notar que las circunstancias concretas en las que se produce la declaración de Pedro son una pregunta de Jesús, y una pregunta doble: por una parte, lo que piensa la gente, y por otra, lo que creen sus seguidores. Así es como la declaración de Pedro adquiere su profundo significado cristológico en la narración evangélica de Lucas. Jesús es verdaderamente «el Mesías»; pero esa condición personal implica necesariamente sufrimiento, reprobación e incluso muerte, aunque todo terminará en resurrección «al tercer día» (cf. Lc 9,22).

En el Evangelio según Marcos, la declaración de Pedro tiene una función decisiva, sobre todo por su relación con el llamado «secreto mesiánico». En opinión de H. Conzelmann (*Theology,* 56), Lucas transforma el tema del «secreto mesiánico» en un equívoco, que da lugar a una concepción errónea de la pasión. Así se deduce de su omisión de la réplica de Pedro (Mc 8,32) y de que los destinatarios de la exhortación de Jesús (Lc 9,23-27) sean «todos» (v. 23), es decir, la gente que vio contempló su gloria en el prodigio de la multiplicación; mientras que el mandato de guardar secreto (Lc 9,21) se basa en la necesidad ineludible de la pasión. «Se suprime la vehemente réplica de Pedro y se sustituye por otra temática diversa: el secreto de la pasión» *(ibíd.)*. La argumentación carece de fundamento, ya que aquí no se trata de una concepción errónea de la pasión. Más adelante se dirá —eso sí— que los discípulos no entendieron el segundo anuncio de la pasión (cf. Lc 9, 45); pero eso no equivale a una sustitución de temáticas, que pondría de manifiesto la incomprensión de Lucas.

Desde los tiempos de W. Wrede (1901), la historicidad de la declaración de Pedro ha sido tema de debate. Unos cuantos años después, R. Bultmann propuso su teoría sobre el origen de Mc 8, 27-33: no se debe a un hecho histórico que hubiera tenido lugar en Cesarea de Filipo, sino que nace de la fe de la comunidad primitiva; la fe de Pedro en la condición mesiánica de Jesús brotó de su experiencia de la resurrección (cf. *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis:* ZNW 19

[1919-1920] 165-174; HST, 257-259). Por su parte, E. Dinkler *(Peter's Confession and the Satan Saying: The Problem of Jesus' Messiahship,* 176-188) ha defendido acérrimamente la historicidad no sólo de la propia declaración de Pedro (Mc 8,29b), sino también de la increpación de Jesús, que llama a Pedro: «¡Satanás!» (Mc 8, 33b), y eso como elementos de tradición prepascual. F. Hahn *(The Titles of Jesus in Christology,* 223-228) añade, como elemento histórico, el v. 27a y lo clasifica como «apotegma biográfico» o como «declaración» de Jesús.

Lo cierto parece ser que el pasaje de Marcos, tal como ha llegado hasta nosotros, se debe, en gran parte, al trabajo redaccional del evangelista. Los vv. 27a y 27b son dos frases introductorias; el v. 28 es una resonancia de Mc 6,14-15; el v. 29 es una especie de pregunta didáctica que no parece original; el 30 es la ratificación del llamado «secreto mesiánico», y el 31 constituye un anuncio de la pasión. En cuanto a los vv. 32-33a, se puede decir que representan elementos redaccionales de Marcos. Ahora bien: difícilmente se habría transmitido una palabra de Jesús, como su increpación a Pedro, si no hubiera sido originaria del propio Jesús histórico; por otra parte, esa reconvención parece una respuesta muy apropiada a la declaración «mesiánica» de Pedro. Por consiguiente, lo más lógico es atribuir ambos elementos a la tradición prepascual. No es éste el sitio más adecuado para profundizar en esta clase de análisis del texto de Marcos, sobre todo porque Lucas suprime esta parte del episodio. Pero ese puñado de consideraciones bastará para darnos una mayor comprensión del proceso redaccional al que Lucas ha sometido los pocos elementos que ha conservado de su fuente (= «Mc»).

Para concluir, no estaría mal decir una palabra sobre el proceso de desarrollo que experimentó ese título desde la propia declaración de Pedro, hasta que llegó a cristalizar en el sentido plenamente cristiano del título: «Cristo». Naturalmente, en el estadio I de la tradición, es decir, en la declaración histórica de Pedro, el título no encierra la plenitud de significado de la fe cristiana; eso no pudo ser más que consecuencia de la resurrección. Si Pedro reconoció a Jesús como «el Mesías de Dios» —naturalmente, en el sentido judío, como explicaremos en la «nota» exegética a Lc 9,20—, el

problema consiste en determinar cómo fue desarrollándose ese título, hasta adquirir todas las connotaciones cristianas de la denominación «Cristo» e incluso a convertirse en nombre propio del personaje: «Jesucristo». Una vez más, E. Dinkler (*Peter's Confession and the Satan Saying: The Problem of Jesus' Messiahship,* 194-198) ofrece una sugerencia interesante. No cabe duda que Jesús corrigió el título que acababa de darle Pedro; pues bien, ¿cómo llegó a ser aceptado por la comunidad cristiana? Según Dinkler, el eslabón fundamental de todo este proceso es el rótulo que presidía la cruz de Jesús: «El rey de los judíos» (Mc 15,26; Mt 27,37; Lc 23,38; Jn 19,19; a pesar de que en ninguna de las recensiones tiene idéntica formulación).

Por tratarse de una inscripción romana —y, por consiguiente, cargada de desprecio hacia los judíos—, difícilmente se puede poner en duda su historicidad. Si hubiera sido inventada por los cristianos, éstos habrían usado el título *Christos,* ya que es inconcebible que la primera comunidad cristiana hubiera llamado a su Señor «el rey de los judíos». Para el cristianismo naciente, el personaje que murió en una cruz fue resucitado por Dios y «constituido Señor y Mesías» (Hch 2,36). En otras palabras: el *titulus* de la cruz, formulado por el gobernador romano, fue el punto de partida para que en el Nuevo Testamento se aplicase a Jesús ese título por excelencia: «Cristo». De hecho, ya en las primeras cartas de Pablo es muy frecuente el uso de la denominación «Cristo» como nombre propio de Jesús.

Una versión, considerablemente modificada, de este mismo episodio se encuentra en el *Evangelio según Tomás* (EvTom 13). La pregunta que se atribuye a Jesús en ese texto deja bien clara la infinidad de posibles manipulaciones a que se presta Lc 9,18, que, en lo que tiene de pregunta —sobre todo en la formulación paralela de Marcos (Mc 8,27)—, se considera frecuentemente como secundaria, dentro de la tradición de los evangelios canónicos. Reproducimos el texto del escrito copto:

> «Jesús dijo a sus discípulos:
> —Comparadme con algunas personalidades y decidme a quién me parezco.
> Simón Pedro le dijo:
> —Te pareces a un ángel, por tu honradez.

Mateo le dijo:
—Te pareces a un filósofo, por tu sabiduría.
Tomás le dijo:
—Maestro, mis labios son incapaces de expresar a quién te pareces.
Jesús replicó:
—Yo no soy tu Maestro; pues has bebido, hasta embriagarte, de la fuente burbujeante que yo he preparado».

A continuación, Jesús toma aparte a Tomás y le dice tres cosas, que sus compañeros tratan de averiguar; pero él se niega a comunicárselas. Naturalmente, tratándose del personaje que da nombre a la narración —*Evangelio según Tomás*—, es éste, y no Pedro, el que recibe la reprimenda de Jesús; aunque, al final, también recibe determinadas instrucciones del Maestro.

NOTAS EXEGETICAS

v. 18. *Una vez, cuando Jesús estaba orando*

Vuelve la construcción narrativa *kai egeneto* (= «Y sucedió»), seguido de la oración temporal *en tō* con infinitivo *(einai)* y de verbo en indicativo *(synēsan)* sin la conjunción *kai;* cf. Introducción general, tomo I, p. 198. El código D sustituye el sujeto del infinitivo *auton* (= «él», es decir, Jesús), en singular, por el plural *autous* (= «ellos»), incluyendo también a los discípulos; pero la variante es decididamente secundaria. No sólo por la construcción narrativa que acabamos de mencionar, sino también por la presentación de Jesús en oración, podemos deducir que la primera parte de este versículo introductorio se debe al trabajo redaccional de Lucas. La indicación de que Jesús «estaba orando» da un relieve particular a este momento, en el que va a producirse no sólo la declaración de Pedro, sino —lo que es más importante— la propia «declaración» de Jesús sobre su destino (cf. v. 22). En el Evangelio según Lucas, la mención explícita de la «oración» suele introducir algún relato particularmente significativo (véanse nuestras observaciones, a este propósito, en Introducción general, tomo I, p. 411).

En el pasaje correspondiente de Marcos (Mc 8,27) no se menciona ese detalle; Jesús plantea la cuestión de su personalidad, mientras el grupo va «de camino» —o «por el camino»— y concretamente con una localización precisa: «Cesarea de Filipo» (la moderna Banyas, situada

al nordeste del lago de Genesaret). En el relato de Lucas desaparece toda indicación geográfica; el lector tiene la impresión de que el episodio tiene lugar en algún sitio indeterminado de Galilea, posiblemente en las proximidades de Betsaida. La próxima indicación geográfica, en el Evangelio según Lucas, no vendrá hasta que comience el relato del viaje de Jesús a Jerusalén (Lc 9,51).

Solo

No es fácil dar una traducción literal de esta expresión griega: *kata monas,* ya que el adjetivo *(monas)* está en acusativo plural femenino y exigiría, de por sí, la presencia del correspondiente sustantivo (cf. BDF, n. 241.6). Pero la frase es típicamente griega, tanto en el período clásico (cf. Tucídides 1, 32, 37; Iseo 7, 38) como en la literatura helenística (cf. MM, 417). Se emplea con sentido adverbial para expresar la idea de «separación», «soledad», «aislamiento».

Como elemento de toda la frase introductoria, la «soledad» de Jesús crea un problema con lo que viene a continuación: «en presencia de sus discípulos»; si estaba en compañía de los discípulos, ¿cómo es que se dice que estaba orando «solo»? Tal vez la redacción de Lucas tolere esta incongruencia en aras de su verdadero interés, que consiste en subrayar este momento con el motivo que ha llevado a Jesús a la oración; eso es lo que le ha inducido a presentar a Jesús «solo».

En presencia de

La lectura más fidedigna es aquí: *synēsan autō* (= «en presencia de»), según el P^{75}, los códices C, D, W y la tradición textual «koiné». En cambio, el códice B^{+} lee: *synēntēsan autō* (= «le salieron al encuentro», «se le acercaron»). A pesar de los esfuerzos de B. H. Streeter *(The Four Gospels,* 177, n. 1) por defender esta variante como «lectura original», hay que inclinarse más bien por considerarla como secundaria, es decir, obra de algún copista ilustrado que quiso eliminar la discordancia con la indicación precedente.

¿Quién dice la gente que soy yo?

La redacción de Lucas ha sustituido el término *anthrōpoi* (= «hombres») de Marcos (Mc 8,27) por *ochloi* (= «la[s] gente[s]»). Sin embargo, Lucas emplea el pronombre de primera persona: «Yo» *(me),* lo mismo que Marcos; en cambio, Mateo sustituye el pronombre personal por la expresión «el Hijo de hombre» (Mt 16,13), probablemente por influjo de la declaración de Jesús que viene después de la respuesta de Pedro (cf. Mc 8,31).

v. 19. *Juan Bautista*

Sobre las tres figuras proféticas que aparecen aquí, véanse las «notas» exegéticas a Lc 9,7-8. La gente considera a Jesús como Juan Bautista resucitado, o como *Elias redivivus,* o incluso como un profeta que ha vuelto a la vida. La imagen de Jesús, entre el pueblo, es la de un «profeta» y no precisamente la de una figura «mesiánica». Eso sirve de contraluz a la declaración de Pedro. Conviene recordar, a este propósito, las indicaciones del cuarto Evangelio sobre la reacción de la gente ante el prodigio de la multiplicación de los panes: aclaman a Jesús como «el Profeta que tenía que venir al mundo», y quieren «proclamarle Rey» (cf. Jn 6,14-15).

v. 20. *¿Quién decís que soy yo?*

En vez de hacer algún comentario sobre esa diversidad de reacciones, Jesús plantea directamente a sus propios discípulos la gran cuestión de su identidad. La pregunta supone, indirectamente, que considerar a Jesús como «profeta» no es el enfoque más adecuado de la cuestión.

Pedro

Véanse las «notas» exegéticas a Lc 5,8; 6,14; 8,45.51. Igual que en Mc 8,29, Pedro aparece como el portavoz de «los discípulos» (cf. v. 18).

El Mesías de Dios

También se podría traducir: «El Cristo de Dios», si se quisiera subrayar la orientación del Evangelio según Lucas a destinatarios paganos —mejor dicho, a paganocristianos— que no habrían podido comprender fácilmente el término «Mesías». Sobre el significado del título, véase la «nota» exegética a Lc 2,11.

El genitivo «de Dios» es una adición de Lucas a la más escueta formulación de Marcos: «El Mesías» (Mc 8,29). No se puede decir, sin más, que esa adición de Lucas esté relacionada con la fórmula de Mateo: «El Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). La frase de Mateo es, en realidad, una combinación de dos declaraciones de Pedro: una, proveniente de la redacción de Marcos *(ho christos),* y otra, derivada de una tradición anterior al propio Mateo, en la que se contaban algunas apariciones del Resucitado *(ho huios tou theou tou zōntos* = «el Hijo de[l] Dios vivo»). Mateo combina esas dos declaraciones y les añade los vv. 17-19. Cf. R. E. Brown, *Peter in the New Testament,* 86-87. El genitivo adicional de la formulación de Lucas hace referencia a una especial relación entre Jesús-Mesías y el Padre. La construcción, en sí, no es nueva en Lucas; ya la encontramos al principio, en Lc 2,26 *(chris-*

ton kyriou = «al Mesías del Señor»), y la volveremos a encontrar en Lc 23,35 (*ho christos tou theou* = «el Mesías de Dios») y en Hch 3,18 (*ton christon autou* = «su Mesías», es decir, de Dios).

Como posibles influjos sobre la formulación de Lucas se podrían aducir: el texto de Mc 14,61: «el Hijo de Dios bendito», o el trasfondo veterotestamentario de textos como Sal 2,2; 2 Sm 23,1 (LXX). En cualquier caso, la relación especial que Jesús tiene con el Padre no le va a impedir afrontar el sufrimiento, la reprobación e incluso la muerte.

En cuanto a la declaración de Pedro, como tal y en las circunstancias históricas en que se pronunció, hay que entenderla como una manifestación de lo que él pensaba de Jesús en aquel momento. El término *christos* tenía que tener el significado normal en el judaísmo contemporáneo; o sea, el «ungido» que se esperaba, el agente salvífico que Dios había de enviar como rey o como libertador del pueblo, según la tradición davídica. Debería ser una figura como «el Mesías de Israel» que esperaba la comunidad de Qumrán (cf. 1QS 9, 11: «hasta que llegue un profeta y los mesías de Israel y Aarón»), o como «el rey de los siglos», que vendría de Judá (cf. TestXIIRub 6, 12). Para más detalles, véanse los artículos de G. R. Beasley-Murray: JTS 48 (1947) 1-12, y de K. G. Kuhn: NTS 1 (1954-1955) 168-179. En la mentalidad de Lucas, el título *christos* va decididamente en esta línea, como ya lo hemos explicado al analizar el texto de Lc 2,11: «en la ciudad de David» ha nacido el que es «Mesías, Salvador y Señor». En otras palabras: Pedro, que ha oído a Jesús predicando la buena noticia del Reino, que ha visto cómo ha curado a los enfermos, que ha experimentado la fascinación de sus prodigios, reconoce a Jesús como «el ungido», el enviado de Dios, con la misión de «restaurar el reino para Israel» (Hch 1,6). Cf. Lc 2,26; 4,41. Para ulteriores análisis, véanse las contribuciones de E. Dinkler, *Peter's Confession and the Satan Saying,* 179-184, y de O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr,* 178-180.

En el Evangelio según Juan, y en contraste con la tradición sinóptica, Pedro proclama en su declaración: «nosotros ya creemos y sabemos que eres el Santo de Dios» (Jn 6,69), pero no dice nada de «Mesías». Ahora bien: este último título aparece en otros pasajes de Juan —concretamente traducido por *Messias* (Jn 1,41; 4,25)—, mientras que «Santo de Dios» no se vuelve a aplicar a Jesús en todo el cuarto Evangelio. Por consiguiente, no se puede considerar el título «Santo de Dios» como más auténtico, o como más cercano a la realidad histórica, que el título habitual en los sinópticos, a pesar de su semejanza con Mc 1,24.

v. 21. *Jesús les prohibió terminantemente*

La traducción literal sería: «Pero él, increpándoles, (les) mandó...». El verbo *parangellein* (= «mandar», «ordenar») ya ha salido anteriormente, en Lc 5,14; 8,29. En nuestro texto, Lucas antepone al «mandato» el participio aoristo de *epitiman* (= «increpar»); sobre este último verbo, cf. Lc 4,35.39.41; 8,24. La prohibición vale para el período del ministerio público de Jesús. Después de la resurrección, el propio Jesús va a dar a sus discípulos el encargo de proclamar, como testigos, que él es el Mesías crucificado y resucitado (cf. Lc 24,46-48; Hch 2,36; 3,18; 4,26; 10,39-43).

Decírselo a nadie

Jesús no niega que él es el «ungido» de Dios; lo único que hace es prohibir terminantemente a sus discípulos que empleen ese lenguaje, con referencia a su persona, por las connotaciones políticas del término. Inmediatamente después, en el v. 22, el propio Jesús añadirá nuevas precisiones.

Lucas toma de Marcos esa imposición de silencio. Mientras que, en el segundo Evangelio, esa intimación pertenece al «secreto mesiánico», en Lucas sirve de trampolín para el primer anuncio de la pasión, como el evangelista lo encontró en su fuente («Mc»).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,18-21

Brown, R. E., y otros, *Peter in the New Testament* (Minneapolis-Nueva York 1973) 64-69 y 111-112.

Bultmann, R., *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis:* ZNW 19 (1919-1920) 165-174; reeditado en *Exegetica* (ed. E. Dinkler; Tubinga 1967) 1-9.

Corbin, M., *Le Christ de Dieu: Méditation théologique sur Lc 9,18-27:* NRT 99 (1977) 641-680.

Cullmann, O., *L'Apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu: La place de Matt. 16:16-19 dans la tradition primitive,* en *New Testament Essays* (Hom. a Thomas Walter Manson, 1893-1958; ed. A. J. B. Higgins; Manchester 1959) 94-105.

— *Peter: Disciple, Apostle, Martyr: A Historical and Theological Study* (Londres [2]1962).

Denaux, A., *Petrusbelijdenis en eerst lijdensvoorspelling: Een exegese van Mc. 8,27-33 par. Lc. 9,18-22:* «Collationes brugenses et gandavenses» 15 (1969) 188-220, espec. 211-216.

Dietrich, W., *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (Stuttgart 1972) 94-104.

Dinkler, E., *Peter's Confession and the Satan Saying: The Problem of Jesus' Messiahship*, en *The Future of Our Religious Past* (Hom. a Rudolf Bultmann; ed. J. M. Robinson; Nueva York 1971) 169-202.

Mundle, W., *Die Geschichtlichkeit des messianischen Bewusstseins Jesu* ZNW 21 (1922) 299-311.

Pesch, R , *Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27-30): Neuverhandlung einer alten Frage* BZ 17 (1973) 178-195; 18 (1974) 20-31.

Potterie, I. de la, *La confessione messianica di Pietro in Marco 8,27-33*, en *San Pietro Atti della XIX settimana biblica* (Brescia 1967) 59-77

Vögtle, A., *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16,13-23 par.*. BZ 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103; reeditado en *Das Evangelium und die Evangelien Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971) 137-170.

Willaert, B , *La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les Synoptiques.* ETL 32 (1956) 24-45.

50. *PRIMER ANUNCIO DE LA PASION* (9,22)

22 Entonces dijo:

—El Hijo de hombre tiene que padecer mucho, ser rechazado por los ancianos, sumos sacerdotes y doctores de la ley, y ser ejecutado; pero tiene que resucitar al tercer día.

COMENTARIO GENERAL

Lucas sigue fielmente la redacción de Marcos, al poner el primer anuncio de la pasión inmediatamente después de la declaración de Pedro, en la que el apóstol reconoce a Jesús como «el Mesías de Dios» (Lc 9,22). La sucesión de ambos pasajes es tan inmediata, que el anuncio, desde el punto de vista gramatical, forma parte de la frase con la que termina el episodio anterior; en realidad, Lucas no hace más que añadir un participio (*eipōn* = «diciendo»), que depende del verbo precedente: *parēngeilen* (= «mandó»; en este caso: «prohibió»). Esto significa que, al suprimir la frase introductoria de Marcos: «Y empezó a instruirles» (Mc 8,31a), Lucas une la declaración de Pedro y el anuncio de la pasión con unos vínculos formales mucho más estrechos que los de su propia fuente («Mc»). Aquí tratamos por separado ambos episodios no sólo por los problemas específicos de interpretación que plantea cada pasaje, sino también porque Lucas ha suprimido la escena siguiente de la confrontación entre Jesús y Pedro. Por otra parte, conviene tratarlos bajo distinto epígrafe, porque el anuncio de la pasión tiene sus relaciones particulares con los demás anuncios del mismo género.

Acabamos de señalar, casi de pasada, el hecho de que la redacción de Lucas omite el incidente de la violenta reacción de Pedro y la respectiva reconvención de Jesús (Mc 8,32-33). La omisión se debe, indudablemente, al carácter de esa confrontación, en la que Pedro sale bastante malparado. A lo largo de su narración evangélica, Lucas omite deliberadamente —en la medida de lo posible— todo lo que puede resultar ofensivo para la figura de Pedro e incluso para los apóstoles en general. En las respectivas «notas» exegé-

ticas comentaremos otras modificaciones menores, en las que se aprecia el proceso de reelaboración de Lucas sobre el texto de Marcos.

El episodio precedente constituía, en la presentación de Lucas, una respuesta a la gran pregunta de Herodes (cf. Lc 9,9). Ahora, al omitir la reacción de Pedro y la subsiguiente reconvención de Jesús (Mc 8,32-33), Lucas se centra en las solemnes palabras de este último, que, en realidad, son otra respuesta —en este caso, la del mismo protagonista— al interrogante planteado por el tetrarca. De momento no hay reacción de los discípulos a la declaración de Jesús, y los versículos siguientes (vv. 23-27) son, a su modo, una nueva respuesta a la pregunta fundamental. La reacción de los discípulos quedará consignada más adelante (Lc 9,45); pero no como disconformidad con el enunciado destino de Jesús, sino como simple incomprensión, como falta de inteligencia; de modo que «hasta tenían miedo de preguntarle qué quería decir» con aquellas palabras.

La redacción lucana de esta aseveración de Jesús, en la que el mismo protagonista anuncia su futuro destino, reproduce, casi a la letra, el texto de Mc 8,31; lo único que cambia es la precisión temporal: Marcos dice: *meta treis hēmeras* (= «después de tres días»); Lucas, en cambio: *tē tritē hēmera* (= «al tercer día»). Esta declaración de Jesús es el primero de los tres anuncios formales de su pasión y resurrección, tal como los presenta el Evangelio según Lucas; los otros dos se encuentran en Lc 9,43b-45; 18,31-34. La especial vinculación mutua de estos tres asertos brota de su presencia en la llamada «triple tradición» y del carácter peculiar de su contenido; sólo en estos tres casos Jesús habla directa y pormenorizadamente de su futuro destino. Sin embargo, por su temática, entroncan con una larga serie de afirmaciones en las que Jesús hace referencia a su muerte. Usando la terminología de H. Schürmann (*Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?*, 329) y de V. Howard (*Did Jesus Speak about His Own Death?*, 518), hablaremos de referencias «veladas»: Lc 5,33-35; 11,29-32; 13,31-33. 34-35; 20,9-18 (con eventuales paralelismos en los otros dos sinópticos). A los textos citados podríamos añadir un tercer grupo de referencias, en las que Jesús alude al carácter salvífico de su propia muerte: Lc 22,19-20; 22,28 (cf. Mc 10,45). Un último grupo de

alusiones podría concretarse en los siguientes textos: Lc 12,50 (proveniente de «L»); 17,25 (composición propia de Lucas, como resonancia de 9,22); 22,22 (cf. Mc 14,21); 24,7 (composición propia de Lucas, en la que se resumen todos los anuncios hechos a lo largo de su narración evangélica).

Vamos a centrarnos ahora en el primero de esos cuatro grupos, que se conoce comúnmente como «predicciones de la pasión». El versículo que comentamos (Lc 9,22) constituye precisamente la primera de esas «predicciones» en la narración evangélica de Lucas.

A partir, sobre todo, de las investigaciones de R. Bultmann, es relativamente frecuente negar a estos pasajes toda clase de valor histórico, por considerarlos como «predicciones después del acontecimiento» *(vaticinia ex eventu);* cf. R. Bultmann, *Theology of the New Testament,* 1, 29; *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberga [2]1961). Se trata, según los críticos, de creaciones de la comunidad primitiva, imposibles de atribuir al Jesús histórico durante el período de su ministerio público; se aplica aquí el criterio —hoy ampliamente reconocido— de la «disparidad» o «asincronismo» (cf. E. Käsemann, *The Problem of the Historical Jesus,* en *Essays on the New Testament Themes,* Londres 1964, 37).

Cuando se observa que, en el Evangelio según Marcos, los tres anuncios vienen casi seguidos (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34), y todos en la segunda parte del evangelio, con una función de ir revelando progresivamente el «secreto mesiánico», y concretamente en número de «tres», con el alto valor simbólico de ese número, lo más lógico es suponer que todo obedece a un calculado artificio de indiscutible índole literaria. Cierto que hay variaciones en cada uno de los pasajes, pero también hay elementos que se superponen; por ejemplo, los tres anuncios mencionan *huios tou anthrōpou* (= «Hijo de hombre»), emplean el verbo *apokteinein* (= «matar», «ejecutar») y coinciden en la expresión *meta treis hēmeras anistanai* (= «resucitar a los tres días», «después de tres días»); por otra parte, en dos de los anuncios se usa el verbo *paradidonai* (= entregar») y se hace mención de *archiereis* y *grammateis* (= «sumos sacerdotes» y «doctores de la ley»). Todos los esfuerzos por descubrir la formulación más primitiva de estos anuncios han resultado fallidos (cf. J. Jeremias, *New Testament Theology,* 276-286). Sin

embargo, hay que reconocer que en el tercer anuncio se detectan huellas evidentes del relato propiamente dicho de la pasión (Mc 14-15; cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 277-278). Por consiguiente, es muy difícil negar una cierta manipulación literaria por parte de los evangelistas, y es lógico, ya que las narraciones evangélicas se escriben con una visión retrospectiva de los acontecimientos.

Pero admitir una elaboración literaria de los materiales no implica necesariamente la negación absoluta de su valor histórico, en cuanto *vaticinia ex eventu,* y menos aún incluye en esa valoración negativa a los otros tres grupos de textos en los que, según la tradición sinóptica, Jesús hace una referencia, más o menos velada, a su propia muerte. Sería excesivamente radical afirmar, como hace R. Bultmann, que «no podemos saber absolutamente nada sobre *la comprensión que el propio Jesús tuvo de su muerte»* (*Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus,* 11; *Exegetica,* 452). Es muy posible que la tradición anterior a Marcos, al contemplar retrospectivamente el ministerio de Jesús en Galilea, hubiera atribuido a ciertas palabras del Maestro un significado más profundo que el que tuvieron en su momento histórico, e incluso es comprensible que se hubieran interpretado esas afirmaciones en un sentido salvífico, que supone ya todo un proceso de elaboración teológica.

Si se analizan, en sí y por sí mismos, los diversos grupos de textos en los que Jesús hace referencia a su muerte, hay que contar, al menos, con ciertos datos de tradición verdaderamente históricos. Es decir, la comunidad tuvo que conservar determinadas palabras de Jesús que manifestaban cómo él, poco a poco, iba dándose cuenta de que sus crecientes enfrentamientos con las autoridades judías contemporáneas tenían que desembocar, previsiblemente, en una situación crítica, que podría llevarle incluso a una muerte violenta. Le bastaba mirar a su alrededor: Juan Bautista acababa de ser asesinado, y, según sus conocimientos, algunos profetas habían corrido la misma suerte (Isaías: cf. AscIs 5,1-2; Urías: cf. Jr 26, 20-23; Azarías: cf. 2 Cr 24,20-21; véase, además, Lc 11,49-51; 13,34). Dispersos por toda la tradición sinóptica hay muchos retazos de diversos dichos de Jesús que apuntan en esa dirección. Para más detalles, véanse las contribuciones de E. Dinkler, *Peter's Confession and the Satan Saying,* 198-200; V. Howard, *Did Jesus*

Speak about His Own Death?, 525; H. Schürmann, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?*, 332-340.

No es imposible que esos datos de la tradición anterior a Marcos hubieran llegado a formularse como «predicciones» explícitas para intentar superar, de esta manera, el gravísimo escándalo de la cruz. Pero, al mismo tiempo, no es evidente que Marcos fuera el primero en darles esa formulación concreta. Lo que sí es plausible es que fuera el propio Marcos el que los dispuso en tríada y los vinculó a la manifestación gradual del «secreto mesiánico». Y, finalmente, de la redacción de Marcos pasó el triple anuncio a Mateo y a Lucas.

Aunque la función principal de este versículo es dar su perspectiva correcta a la declaración de Pedro, el anuncio implica, a su vez, una respuesta a la pregunta de Herodes en Lc 9,9. Pero, por otra parte, prepara el comienzo del viaje de Jesús a Jerusalén; en Lc 9,51, Jesús se encamina irrevocablemente a la ciudad de su destino. Jesús sabe que su destino de muerte es voluntad del Padre; ni siquiera una declaración como la de Pedro, que le reconoce como «ungido de Dios» e instrumento de su salvación, puede borrar de su horizonte —y precisamente a este punto de la narración evangélica— la perspectiva trágica de su muerte. Pedro —y los demás discípulos— tienen que conocer lo que les espera.

NOTAS EXEGETICAS

v. 22. *Entonces dijo*

Literalmente: «diciendo». El participio aoristo *eipōn* depende de *parēngeilen* (= «mandó», «prohibió»), verbo principal de la frase con la que termina el episodio anterior (Lc 9,21). La aseveración de Jesús añade un correctivo a la declaración de Pedro y matiza la imposición de guardar silencio.

El Hijo de hombre

La frase está tomada de Mc 8,31; sobre el origen y el sentido de la expresión, véase la «nota» exegética a Lc 5,24. Se refiere al propio Jesús y, concretamente, a su pasión (sentido que no aparece en «Q»). En Mc 8,31 no se presupone la identidad entre los títulos «Mesías» e «Hijo de hombre», a pesar de la opinión de E. Dinkler *(Peter's Confession*

and the Satan Saying, 184). El origen veterotestamentario de ambos apelativos es totalmente diferente, y no hay que confundirlos ni hablar de «Hijo de hombre» como un título de carácter «mesiánico». En este versículo de Lucas —como, por otra parte, en Marcos— se usa como correctivo de una designación mesiánica, precisamente la que suena en labios de Pedro. Es más, en Mt 16,20 se sustituye el título «Hijo de hombre» *(huios tou anthrōpou)* por el pronombre personal *autos* (= «él»): «prohibió terminantemente a sus discípulos decir a nadie que *él* era el Mesías».

Tiene que padecer mucho

También esta frase está tomada de Mc 8,31. El verbo impersonal *dei* (= «tiene que», «es necesario») cuadra perfectamente dentro de uno de los esquemas interpretativos más importantes de la obra de Lucas, donde se insiste en la «necesidad» de que Jesús lleve plenamente a cabo el plan salvífico del Padre (véanse, a este propósito, nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, p. 299). Cf. W. Grundmann, TDNT 2, 22-25. La tradición sinóptica ha conjugado aquí los dos temas: «Hijo de hombre» y «sufrimiento». La tradición veterotestamentaria desconoce absolutamente la figura de un Hijo de hombre marcado por el sufrimiento, aunque muchas veces se ha querido relacionar esta noción con el cuatro cántico del «Siervo», en el segundo Isaías (Is 52,13-53,12). No se puede negar, evidentemente, que la obra de Lucas hace diversas alusiones a este pasaje veterotestamentario (cf. 22,37; Hch 3,13; 8,32-33). Pero es muy discutible hasta qué punto se puede relacionar la idea de un «Hijo de hombre marcado por el sufrimiento» con la presentación del «Siervo» en el mencionado cántico de Isaías. Por otro lado, hay que subrayar que en este pasaje (Lc 9,22; cf. Mc 8, 31), no se asocia el «sufrimiento» con el «Mesías»; aparte de que no disponemos de datos suficientes para afirmar que, en el judaísmo de la época de Jesús, existiera ya una relación entre los cánticos del Siervo (Is II) y la figura del Mesías (como piensa, entre otros, E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 140). Al «Siervo» de Is 52,13 se le llama *mešîḥāʾ* en el Tg.Is (cf. A. Sperber, *The Bible in Aramaic,* Leiden 1962, 3, 107); pero la fecha de ese targum no se puede fijar antes del s. v d. C. Véase también Lc 17,25.

Ser rechazado

La idea es de «reprobación» por parte de las autoridades, como se dice inmediatamente. En Lc 17,25 se dice: «ser rechazado por esta generación».

Por los ancianos, sumos sacerdotes y doctores de la ley

Se recogen en esta enumeración los tres grupos que constituían el Consejo Supremo del judaísmo de entonces. Es la primera vez que aparecen en la obra de Lucas las tres categorías de dirigentes; cf. Lc 20,1; 22,52; Hch 4,5; 23,14; 25,15. La enumeración está tomada de Mc 8, 31. La preposición que emplea Lucas para expresar el sujeto agente es *apo* (= literalmente: «de», «desde») y no *hypo* (= «por»), como lo hace frecuentemente a lo largo de toda su obra; véase la «nota» a Lc 1, 26. Otro fenómeno de composición gramatical, en Lucas, es el empleo de un único artículo para las tres categorías, lo que les da mayor cohesión que en Marcos. En la redacción de Mateo (Mt 16,21), la frase preposicional se refiere a *polla pathein* (= «padecer mucho»); con lo que el sentido de la preposición *apo* expresa no directamente la causa, sino la procedencia de ese sufrimiento: «a manos de» (cf. BAG, 87; para más detalles, véase J. Carmignac, RevQ 9 [1977-1978] 409-427). Sobre el término «ancianos», véase la «nota» a Lc 7,3. En la obra de Lucas, en general, *archiereus* significa «sumo sacerdote», es decir, el jefe de los sacerdotes que se turnaban en el servicio litúrgico del templo, el presidente del Consejo Supremo y la primera autoridad religiosa del judaísmo (cf. Lc 3,2; 22,50.54; Hch 4,6; 5,17, etc.; véase también Flavio Josefo, *Apion.* II, 21, nn. 185-187; G. Schrenk, TDNT 3, 269-270). El uso del plural no implica una referencia a los que anteriormente habían ejercido el sumo sacerdocio, en cuanto tal, sino que la denominación «sumos sacerdotes» designa a los descendientes de familias sacerdotales, y que eran miembros del Consejo Supremo. Tenían en sus manos el control del culto, la conservación del tesoro del templo y la vigilancia sobre la disciplina sacerdotal. A ese grupo pertenecían también el «comisario del templo» (Hch 4,1), los jefes de los diversos turnos semanales, los responsables del servicio litúrgico diario y los supervisores del templo (cf. G. Schrenk, TDNT 3, 270-271). A propósito de los «doctores de la ley», véase la «nota» a Lc 5,21. Cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid ²1980) 167-200.

El historiador Flavio Josefo, refiriéndose a las autoridades del pueblo judío, establece igualmente una distinción triple: jefes *(dynatoi* = literalmente: «poderosos»), sumos sacerdotes *(archiereis)* y Consejo *(boulē);* cf. *Bell.* II, 16, 2, n. 336. En otras ocasiones, Flavio Josefo modifica ligeramente esa tríada: jefes, sumos sacerdotes y «fariseos eruditos» *(tōn Pharisaiōn gnōrimoi* = «los eruditos entre los fariseos», equivalentes, según parece, a los «doctores de la ley»); cf. *Bell.* II, 17, 3, n. 41. Pero, al parecer, Flavio Josefo desconoce la tríada mencio-

nada en los evangelios sinópticos. Ulteriores detalles en J. Blinzler, *The Trial of Jesus,* 93-97.

Ser ejecutado

No se dice explícitamente quiénes —o quién— van a ser los responsables directos de la ejecución de Jesús. Cf. Hch 2,23.36c, etc.

Resucitar

Literalmente: «ser levantado», «ser resucitado» *(egerthēnai).* Un ejemplo más de «pasiva teológica» (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236). Lucas emplea aquí el verbo *egeirein,* igual que Mateo (Mt 16,21) y en contraposición a Marcos, que utiliza el intransitivo *anistanai* (= «ponerse en pie», «resucitar»). Al final de la «nota» siguiente diremos una palabra sobre el significado de esa sustitución. El verbo *egeirein* se emplea aquí en el mismo sentido que en Lc 7,14.22; 9,7; véase la «nota» exegética a Lc 7,6. La serie de cuatro infinitivos, dependientes de *dei* (= «es necesario», «tiene que»), culmina en la resurrección. El destino de sufrimiento, reprobación y muerte no termina en un estrepitoso fracaso, sino en perspectiva de victoria.

Al tercer día

La expresión *tē tritē hēmera* aparece también en otros pasajes de la misma obra: Lc 13,32 (sin expresa mención del «día»); 18,33; 24,7.21. 46; Hch 10,40. Al emplear aquí esta fórmula, se desvía de Mc 8,31 —que dice: «después de tres días» *(meta treis hēmeras)*— y coincide con Mt 16,21. No podemos saber con seguridad por qué Lucas ha introducido ese cambio. De hecho, en las narraciones de la infancia ha empleado la frase *meta hēmeras treis* (Lc 2,46); cf., además, Hch 25,1; 28,17, y, aunque con un ligero cambio —*mēnas* (= «meses»), en lugar de *hēmeras* (= «días»)—, en Hch 28,11. ¿Se puede atribuir a sensibilidad lingüística, ya que la expresión «después de tres días», tomada en su sentido estricto, querría decir: «al cuarto día»? Por ahí va la interpretación de N. Walker *(After Three Days:* NovT 4, 1960, 261-262), que remite al texto de Os 6,2: «En dos días nos hará revivir, al tercer día nos restablecerá», donde la expresión «en dos días» (= «después de dos días») se usa en paralelismo con «al tercer día». Pero, aparte de que la interpretación de N. Walker se basa en la cronología de la Semana Santa, establecida por A. Jaubert, la explicación no resulta convincente. Flavio Josefo usa las dos expresiones griegas como sinónimas (cf. *Ant.* VII, 11, 6, nn. 280-281; VIII, 8, 1-2, nn. 214 y 218). Lo más probable es que la locución «al tercer día» se hubiera ido consolidando en la tradición presinóptica, como fórmula griega para datar la

resurrección de Jesús. De hecho, la encontramos ya en 1 Cor 15,4, donde se reproduce un fragmento del kerigma anterior a Pablo. Por consiguiente, lo más lógico es que Mateo y Lucas, independientemente entre sí, hayan modificado la expresión de Marcos. Y lo mismo se puede decir a propósito del verbo *egeirein* (concretamente: *egerthēnai;* véase la «nota» precedente). Sin embargo, J. Kloppenborg (CBQ 40, 1978, 363) considera las formulaciones de Mateo y Lucas como una alusión a Os 6,2; es posible, pero no se puede afirmar con seguridad. Cf. L. M. Barré, VT 28 (1978) 129-141, espec. 138-140.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,22

Feuillet, A., *Les trois grandes prophéties de la passion et de la résurrection des évangiles synoptiques:* RevThom 67 (1967) 533-560; 68 (1968) 41-74.

Haenchen, E., *Die Komposition von Mk vii 27-ix 1 und Par.:* NovT 6 (1963) 81-109.

Hoffmann, P., *Mk 8,31: Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Überlieferung,* en *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker* (Hom. a Josef Schmid; ed. por P. Hoffmann y otros; Friburgo de Brisgovia 1973) 170-204.

Howard, V., *Did Jesus Speak about His Own Death?:* CBQ 39 (1977) 515-527.

Michel, O., *Der Umbruch: Messianität = Menschensohn: Fragen zu Markus 8,31,* en *Tradition und Glaube: Das frühe Christentum in seiner Umwelt* (Hom. a Karl Georg Kuhn en su sesenta y cinco cumpleaños; ed. por J. Jeremias y otros; Gotinga 1971) 310-316.

Schürmann, H., *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung,* en *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker,* 325-363.

Stählin, G., *«On the Third Day»: The Easter Traditions of the Primitive Church:* Int 10 (1956) 282-299.

Strecker, G., *Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markus-Evangelium:* ZTK 64 (1967) 16-39.

Tödt, H. E., *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (Filadelfia 1965).

Walker, N., *«After Three Days»:* NovT 4 (1960) 261-262.

51. *SEGUIMIENTO DE JESUS*
(9,23-27)

[23] Pero, dirigiéndose a todos, dijo:
—Si uno quiere venir conmigo, que se niegue a sí mismo,
que cargue con su cruz cada día y me siga. [24] Todo el que quie-
ra salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por
mí, la salvará. [25] Porque, ¿de qué le sirve a uno ganar el mundo
entero si se pierde o malogra su propio ser? [26] Si uno se aver-
güenza de mí y de mis palabras, el Hijo de hombre se aver-
gonzará de él, cuando venga con su gloria, y con la gloria del
Padre y de los ángeles santos. [27] Puedo aseguraros que algunos
de los aquí presentes no gustarán la muerte antes de haber
visto el Reino de Dios.

COMENTARIO GENERAL

Lucas añade al primer anuncio de la pasión otras cinco máximas de Jesús que, en líneas generales, tratan de la fidelidad del discípulo y de las actitudes frente a la vida y ante el Reino, que han de caracterizar al que se decide a seguirle (Lc 9,23-27). Se puede decir, casi con toda seguridad, que estas frases son máximas auténticas de Jesús, conservadas por la primitiva tradición evangélica (cf. R. Bultmann, HST, 81-82, que considera algunas de esas afirmaciones como «*mešalim* a doble hemistiquio»). Es imposible determinar si Marcos las recibió de la tradición precedente como unidad ya constituida o si, por el contrario, las agrupó él mismo. En cualquier caso, es obvio que Lucas tomó estas cinco máximas de Mc 8,34-9,1; tanto la secuencia de los enunciados como la propia formulación así lo demuestran.

Pero el trabajo redaccional de Lucas deja huellas evidentes en su propia composición. Veámoslo con cierto detalle. La frase introductoria de Marcos (Mc 8,34) queda notablemente simplificada. También se modifica la primera máxima (cf. Mc 8,34b), mediante la introducción de un determinante adverbial: «cada día» (Lc 9,23). Esa primera palabra de Jesús es indiscutiblemente la más impor-

tante, ya que, en el texto griego, las tres frases siguientes empiezan por la conjunción *gar* (= «porque»), que las une gramaticalmente a la frase inicial; en dos ocasiones (vv. 24 y 26), hemos suprimido el nexo de causalidad en la traducción. En el v. 24, Lucas omite una precisión de Marcos: «y por el evangelio» (Mc 8,35); la omisión tiene que deberse a la predisposisión de Lucas contra el empleo del sustantivo *euangelion* (cf. pp. 288s del tomo I, introducción general). El trabajo de Lucas, en el v. 25, se limita a mejorar el griego de Marcos, sustituyendo los dos infinitivos por tres participios; pero el contenido de la frase es sustancialmente idéntico. Lucas debió de considerar el texto de Mc 8,37 puramente repetitivo; por eso lo suprime, sin más. En el v. 26 se da una coincidencia casi absoluta entre los dos evangelistas, en el comienzo y en el final de la máxima; pero en el primer hemistiquio Lucas omite la referencia a «esta generación adúltera y pecadora»; y en el segundo amplía el tema de la «gloria», triplicando la referencia: «su goria» (la del Hijo de hombre), la del Padre y la de los ángeles. Finalmente, en el v. 27 Lucas omite la introducción narrativa de Mc 9,1a y sustituye el aseverativo *amēn* (= «en verdad») de Marcos por el prácticamente sinónimo *alethōs*. Con estas modificaciones, la última máxima queda más vinculada al conjunto de las precedentes. Pero el final de la máxima, concretamente su referencia al Reino, queda cercenada en Lucas al omitir éste una nueva precisión de Marcos: «(el Reino de Dios) ha llegado ya con fuerza» (Mc 9,1b). El resultado más notable de la redacción de Lucas consiste en presentar las cinco máximas como una unidad más compacta que la de Marcos.

Algunos elementos de estas máximas vuelven a aparecer en otros contextos de la narración evangélica de Lucas: el v. 23b-d en Lc 14,27; el v. 24 en Lc 17,33, y el v. 26c en Lc 12,9. Se trata de «duplicados» (véase Introducción general, tomo I, p. 144), ya que cada pasaje tiene su paralelismo en el Evangelio según Mateo (Mt 10,38-39.33), concretamente en el discurso de Jesús con motivo de la misión de los Doce. La segunda serie de elementos, es decir, los que se repiten, proceden de «Q» y, según la opinión más generalizada, representan una tradición más antigua que la que se recoge en Marcos (cf. E. Dinkler, *Jesu Wort vom Kreuztragen,* 111 y 124; J. B. Bauer, *«Wer sein Leben retten will...»*, 7).

Esta serie de máximas de Jesús, aunque en sus contextos originales pudieran haber tenido significados diversos, aquí, en este punto de la narración evangélica de Lucas, constituyen otra manera de responder a la pregunta fundamental de Herodes (Lc 9,9). La respuesta, aunque sólo implícita en las palabras de Jesús, es de una exigencia extremadamente radical. Si se sigue a Jesús, hay que seguirle en serio; incluso hasta la muerte, si eso es lo que exige una confrontación pública con los hombres, por su causa o por causa del Reino que él predica. La inmediata proximidad de estas afirmaciones con la anterior declaración sobre su sufrimiento, reprobación y muerte subraya la radicalidad de las exigencias que Jesús plantea a sus seguidores.

En el Evangelio según Lucas, estas máximas de Jesús sobre las actitudes del discípulo van dirigidas a «todos», es decir, no sólo a los suyos, sino a toda la gente en general. Ese ensanchamiento de destinatarios contrasta con la intimidad de los dos pasajes precedentes en los que, por una parte, Jesús pregunta a sus discípulos qué dice la gente sobre su persona, y por otra, él mismo les declara, a ellos solos, el desenlace final de su existencia. Las cinco máximas de Jesús subrayan la misma y única lección: ser discípulo, verdaderamente discípulo, significa compartir día a día la misma suerte del Maestro; el camino que tiene que recorrer Jesús es el camino que el discípulo tiene que seguir. Por eso las actitudes del discípulo, condensadas en esta serie de máximas, se expresan, ante todo, en términos de «seguimiento»; una noción que cobra tanto mayor relieve cuanto más se acerca el comienzo del viaje de Jesús a Jerusalén. El «seguimiento» tiene sus exigencias específicas: cargar con la propia cruz día tras día, detrás del Maestro; estimar la vida no con parámetros de ganancia, aunque lo que esté en juego sea la totalidad de lo terrestre; no vacilar frente a una posible confrontación pública por causa de Jesús ni avergonzarse por ello ante los demás; abrirse a una espera esperanzada y a una comprensión más comprensiva del misterio y de los secretos del Reino.

Hasta aquí una apreciación global del pasaje. Vamos a hacer ahora una pequeña reflexión sobre cada máxima en particular.

1. El primer enunciado, que formula una exigencia triple: renuncia al interés personal, aceptación sincera de la propia cruz y seguimiento del Maestro define los principios fundamentales de

la fidelidad cristiana. Las actitudes que se plantean en primer y tercer lugar no parecen excesivamente complejas; pero la segunda, expresada en una metáfora, requiere una mayor reflexión.

El problema se puede formular así: ¿Podemos considerar ese enunciado como una palabra auténtica de Jesús, pronunciada históricamente antes de su crucifixión? Hay que advertir, en primer lugar, que el relato lucano de la pasión no presenta a Jesús con la cruz a cuestas, como lo hace el Evangelio según Juan (Jn 19,17). Esa descripción, que da su base a la metáfora que se emplea en este pasaje, corresponde, en el Evangelio según Lucas, a Simón de Cirene, a quien le cargan con la cruz de Jesús para que la lleve «detrás de él» (Lc 23,26). Simón queda, en cierto modo, cristianizado; en contraste con los discípulos de Jesús, cuya presencia no se menciona en la narración (aunque Lucas no dice que abandonaran a su Maestro).

La máxima, por consiguiente, sólo es inteligible a la luz de la descripción explícita del cuarto Evangelio: «Él, llevando a cuestas su cruz, salió para un lugar que llaman la Calavera (en arameo, Gólgota)» (Jn 19,17), o después del hecho de la crucifixión —como en las narraciones sinópticas—, o incluso, una vez que ha quedado ya configurado «el mensaje de la cruz» (1 Cor 1,18), con todas sus connotaciones soteriológicas. Desde luego que la metáfora imprime una especificación concreta al «seguimiento» de Jesús en cuanto actitud del discípulo. Pero la cuestión es saber cómo ha tomado cuerpo esa imagen, o, dicho de otro modo: ¿qué sentido habrían podido tener esas palabras en boca de Jesús y precisamente antes de su crucifixión?

Naturalmente, siempre *se podría* decir que Jesús pronunció realmente esas palabras, porque sabía ya de antemano cómo iba a ocurrir su muerte; pero es un recurso demasiado fácil, que no cuenta con la más mínima prueba de que ésa fuera la intención de los evangelistas (cf. E. Dinkler, *Jesu Wort vom Kreuztragen,* 112). También se podría decir que, aunque la imagen de cargar con la propia cruz no aparece en la literatura rabínica (cf. Str.-B., 1, 587), el espectáculo de criminales camino de la crucifixión era tan frecuente en la Palestina dominada por Roma, que bien pudo Jesús recurrir a esa metáfora para exponer lo radical de sus exigencias (cf., por ejemplo, V. Taylor, *Evangelio según san Marcos,* Ed. Cris-

tiandad, Madrid 1979, 453; C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino,* Ed. Cristiandad, Madrid 1974, 189s; J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 194). No se puede poner en duda la familiaridad del espectáculo de la crucifixión (véanse las «notas» exegéticas a este v. 23). Pero el problema está en explicar convincentemente por qué se le ocurrió a Jesús —o se le pudo ocurrir— escoger esa imagen precisamente para exponer el modo de *seguirle* a él. Si, como dice Plutarco: «Cada criminal lleva su propia cruz» (*Moralia: De sera numinis vindicta,* 9, 554 A; en la edición Teubneriana: 3, 410), ¿qué es lo que podría haber llevado a crear esa metáfora? Pongámonos en la situación actual: ¿no sería, por lo menos, chocante que uno de esos fanáticos fundadores de sectas tratase de inculcar a sus seguidores una vida de abnegación y de seguimiento ciego a su persona, exigiéndoles que se colocaran ante un pelotón de fusilamiento, que aceptaran la horca o que se sentaran en la silla eléctrica?

La metáfora de «cargar con la propia cruz» deriva su sentido de la unión entre el carácter mesiánico de Jesús, por una parte, y, por otra, en el hecho de haber muerto crucificado; por consiguiente, la máxima, tal como ha llegado hasta nosotros, tiene que provenir de la primitiva comunidad cristiana. Esto no significa que fuera totalmente un invento o una pura creación de esa comunidad. Un sinfín de comentaristas, desde D. F. Strauss, han establecido una comparación entre esa máxima y otra del mismo Jesús, conservada en Mt 11,29: «cargad con mi yugo». Efectivamente, en esta segunda máxima, el evangelista Mateo utiliza el mismo verbo: *airein* (= «tomar», «cargar con») —y precisamente en imperativo aoristo: *arate*—, que los tres sinópticos emplean en el pasaje que comentamos. Eso ha llevado a proponer, como explicación más plausible, que Jesús expresó originariamente la idea de «seguimiento» con la metáfora de «cargar con su yugo». Véanse diversas referencias a esta explicación de los comentaristas en E. Dinkler, *Jesu Wort vom Kreuztragen,* 115. El propio Dinkler no da excesiva importancia a esa explicación; más bien defiende que la frase originaria de Jesús hablaba de «llevar su señal» grabada en la frente, en el brazo o en la mano. Esa señal hace referencia a la «marca» de la que se habla en Ez 9,4, la marca de la *tau,* que, en algún tiempo, tuvo forma de cruz o de X, y que, después de la crucifixión de Je-

sús, llegó a identificarse con la cruz en la que había expirado el Maestro; esa interpretación fue configurando la máxima en el seno de la comunidad primitiva.

No se puede negar que la sugerencia de E. Dinkler es bastante ingeniosa; pero su explicación del carácter secundario de Mt 11,29 —frase única en toda la tradición evangélica— no es muy convincente. Casi con toda seguridad, la imagen de «cargar con el yugo» de Jesús es anterior al propio Mateo. Cf. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (FRLANT 82; Gotinga [3]1971) 172-173. En consecuencia, la explicación más razonable de esta enigmática demanda que se le plantea al discípulo parece ser la reformulación de un dicho de Jesús que, originariamente, hablaba de «cargar con su yugo».

2. El segundo enunciado, que exige una valoración de la propia vida, determinada por el compromiso con la persona de Jesús y con el Reino que él predica, se ha comparado frecuentemente con la proclama de un general en jefe que arenga a sus tropas antes de una batalla. J. B. Bauer (*Wer sein Leben retten will,* 7-10) aduce varias arengas de este tipo, tomadas de la literatura clásica grecolatina, y muestra, por otra parte, que ésa es la interpretación propuesta por Juan Crisóstomo.

3. El tercer enunciado, en el que se formulan los cauces de una actitud cristiana frente a los logros y éxitos materiales, es uno de los principios clave de la enseñanza de Jesús. No se pueden interpretar los términos de esta máxima como si Jesús estuviera reivindicando un opio del pueblo. Y esto es particularmente importante en un evangelio como el de Lucas, en el que la actitud frente a las riquezas —en realidad, muy ambivalente e incluso ambiguo— aparece con relativa frecuencia teñido de negatividad. Lo que realmente propugna la máxima es un sistema de prioridades.

4. El cuarto enunciado constituye un reto para el discípulo. El cristiano tiene que hacer frente, con decisión, a las exigencias que le plantea una profesión pública de su lealtad a la causa de Jesús y a la construcción del Reino.

5. El último enunciado, con su firme promesa de que algunos de los presentes llegarán a ver la realidad del Reino, conserva, en buena parte, el matiz de escatología futura que caracteriza al pasaje

paralelo de Marcos; aunque es verdad que Lucas ha difuminado esa perspectiva al suprimir la frase «el Reino de Dios ha llegado ya con fuerza» (cf. Mc 9,1). Hay que reconocer —es verdad— que el tercer Evangelio ha unido más estrechamente este enunciado con los cuatro anteriores, y, consecuentemente, establece una vinculación más íntima entre el Reino y el seguimiento de Jesús; pero, al mismo tiempo, conserva la relación, ya presente en Marcos, entre este último enunciado y la escena siguiente de la transfiguración de Jesús, que, en parte, significa ya un cumplimiento del contenido de la máxima (para otra interpretación del enunciado, véase G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 213). No podemos menos de relacionar la frase: «haber visto el Reino de Dios» (Lc 9,27), que tiene como sujeto a «algunos de los aquí presentes», con la afirmación sobre los discípulos: «y vieron su gloria», en el episodio que sigue a continuación (Lc 9,32). Así es como los discípulos reciben el don de «conocer los secretos del Reino de Dios» (cf. Lc 8,10).

NOTAS EXEGETICAS

v. 23. *A todos*

La indicación contrasta con la soledad de Jesús y de los discípulos en Lc 9,18. El término *pantas* (= «todos») hace resonar ecos del episodio, casi inmediatamente anterior, de la multitud que ha recibido la saciedad mesiánica en la multiplicación de los panes y los peces (cf. Lc 9,17). Es difícil restringir el significado de «todos» aplicándolo únicamente al grupo entero de discípulos, y eso a pesar de la inserción de los versículos 18-22. Con todo, no se puede negar que la transición, estilísticamente considerada, no es un modelo de elegante formulación griega.

Venir conmigo

Literalmente: «venir en pos de mí», que implica una clara referencia a «ser discípulo»; cf. Lc 14,27. La expresión proviene de Mc 8,34, pero cuadra perfectamente en la temática —más desarrollada que en Marcos— de ser discípulo de Jesús, caminando en pos de él, es decir, «siguiéndole». Lucas ha cambiado el infinitivo aoristo de Marcos *(elthein)* por el infinitivo presente *(erchesthai),* que expresa con mayor precisión el carácter de continuidad propio del «seguimiento»; esa nota de perseverancia se verá reforzada, más adelante, por la adición de *kath' hēmeran* (= «cada día», «día tras día»), como especificación del com-

promiso de «cargar con la propia cruz». La locución *opisō mou* (= detrás de mí»), que es la misma que emplea Marcos en la reconvención de Jesús a Pedro, aunque con un verbo diferente (*hypage* = «vete»: Mc 8,33), tiene aquí un sentido distinto —prácticamente opuesto— porque Lucas, en su momento, suprimió esa reconvención.

Que se niegue a sí mismo

La «negación» consiste en enfocar la propia vida no precisamente desde una actitud egocéntrica, sino más bien desde una postura abierta, que permita una verdadera identificación del comportamiento personal con el de Jesús y con las exigencias de su misión salvífica. Aunque el verbo *arneisthai* ya salió anteriormente, en Lc 8,45, en sentido de «negar» algo, «decir que no», aquí sale por primera vez con un complemento directo de persona; véase también Lc 12,19; Hch 3,13-14; 7,35. Esta acepción se considera, por lo general, como «significado cristiano» de la palabra (cf. MM, 78a); en realidad, es una extensión a otras personas, e incluso al propio yo, del desprecio y de la oposición experimentada por Jesús durante su ministerio. La palabra implica una renuncia radical a toda clase de valores personales, no sólo a una conducta pecaminosa o al pecado como actitud del sujeto. Véanse más detalles en H. Schlier, *Arneomai,* en TDNT 1, 471. Algunos manuscritos —P^{75} y los códices B+, C y la tradición textual «koiné»— sustituyen el verbo simple por el compuesto *aparnēsasthō* (= «que re-niegue»); pero el significado es prácticamente idéntico.

Que cargue con su cruz

La imagen hace referencia a la crucifixión de Jesús; en eso radica esencialmente la imitación, como actitud del discípulo. La frase está tomada de Mc 8,34; pero, en realidad, proviene de una tradición anterior al propio Marcos, como se deduce de su presencia —ligeramente modificada— en la fuente «Q» (cf. Lc 14,27; Mt 10,38). Más adelante se aplicará esa misma imagen a Simón de Cirene (Lc 23,26). Lo que se le exige al discípulo es una absoluta disponibilidad para ofrecer el testimonio supremo de la propia vida no sólo en el martirio, sino también en el enfrentamiento diario con la oposición y hostilidad hacia la existencia cristiana.

El códice D y la versión VL suprimen toda la frase, probablemente por homeoarcton: *kai a(ratō) ... kai a(koloutheitō);* cf. B. M. Metzger, TCGNT, 147.

Es muy poco probable que exista alguna vinculación entre esta máxima y la figura de Isaac cargando con la leña para el holocausto (Gn 22,6). Algunos han querido ver una alusión velada a ese pasaje, pero

la formulación griega del texto del Génesis es absolutamente distinta.

En ámbitos cristianos suele traducirse la palabra griega *stauros* por «cruz», aunque en realidad el significado primario es «poste». Era lo que usaban los persas, griegos y romanos como instrumento de tortura o incluso para la muerte por empalamiento o por crucifixión. Véase M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Filadelfia 1977). Consta que, en Palestina, no sólo bajo la dominación romana, sino incluso antes, se empleaba el término *stauros* en sentido de «cruz», es decir, referido a la crucifixión. Flavio Josefo lo menciona explícitamente *(Ant.* XIII, 14, 2, n. 380; XVII, 10, 10, n. 295; *Bell.* I, 4, 5-6, nn. 93-98; II, 12, 6, n. 241; II, 14, 9, n. 308; V, 11, 1, n. 451). Como ejemplo de otras expresiones, véase «colgar de un madero» (Hch 5,30; Gál 3,13) o «ser empalado vivo» (4QpNah 3-4, i, 7-8; 11QTemp 64, 10-13, donde incluso llega a prescribirse como castigo para ciertos crímenes cometidos en Israel). Más explicaciones en J. A. Fitzmyer, CBQ 40 (1978) 493-513.

Cada día

Este detalle es una adición redaccional de Lucas, que proyecta sobre la vida diaria del cristiano las exigencias más radicales. La adición se explica por las circunstancias en las que escribe Lucas. Desde su óptica personal, la situación con la que se enfrenta el discípulo no es precisamente la persecución por causa del Reino, sino la comprensión profunda de lo que significa en la vida diaria mantener una fidelidad sincera a la persona de Jesús. La semejanza de esta frase con 1 Cor 15,31 ha provocado en ciertos comentaristas la sospecha de que la adición de Lucas proviene de ese texto paulino. Pero el hecho es que manuscritos importantes —$\aleph^c$, C, la tradición textual «koiné», la versión siro-sinaítica y los mencionados en la «nota» precedente— omiten esa precisión; lo que manifiesta, casi con toda seguridad, que esa omisión se debe a un deseo de armonizar el texto de Lucas con el de su fuente («Mc»).

Y me siga

Véase la «nota» exegética a Lc 5,11. En el pasaje paralelo del propio Lucas, procedente de «Q» (Lc 14,27), la máxima tiene una formulación negativa: «El que no carga con su cruz y se viene detrás de mí no puede ser mi discípulo».

v. 24. *Quiera salvar su vida*

El texto habla literalmente de *psyché,* cuyo significado primario es «alma». Pues bien, ¿cómo hay que traducir aquí ese término: *psyché?* Empecemos por lo negativo. En un ámbito como el de la Palestina de

entonces, en el que se sitúa —como contexto originario— esta palabra de Jesús, se puede dar por seguro que no significaba «alma», en cuanto realidad opuesta al «cuerpo» (según la concepción dicotómica del griego clásico). Por otra parte, tampoco se puede extrapolar el significado como expresión de la «vida del más allá», en oposición a la «vida presente». En un aspecto positivo habría que decir más bien que el énfasis recae en la realidad de la existencia y en la operatividad específica que cada cual confiere a sus capacidades vitales, es decir, el significado de *psyché* sería: «el propio yo».

El contraste que se percibe en los dos hemistiquios de la máxima podría articularse entre una «vida», en su dimensión terrestre y biológica, y una «vida» proyectada hacia la trascendencia, es decir, no mensurable por las preocupaciones de orden material. La expresión «salvar su propia vida»— o «su propia *psyché*»— procede de la versión griega del Antiguo Testamento; cf. Gn 19,17; 1 Sm 19,11; Jr 48,6; 31,6. Pero conviene tener en cuenta que, en el versículo siguiente (v. 25) —una máxima relacionada con la anterior, es decir, con la nuestra (v. 24), incluso por medio de un enlace verbal: *psyché*—, Lucas sustituye la formulación de Marcos: *tēn psychēn autou* (= «su vida»: Mc 8,37) por el pronombre *heauton* (= «a sí mismo», «su propio ser»). Para un análisis ulterior, véase la obra de G. Dautzenberg *Sein Leben bewahren,* 51-82. Las exigencias de la máxima se refieren a la disponibilidad para ofrecer la propia vida por la persona de Jesús o por el Reino.

La perderá

La existencia quedará baldía y se escapará de entre las manos sin pena ni gloria.

El que pierda su vida por mí

El sentido hace referencia a la vida en su dimensión natural y biológica; pero la pérdida habrá de ser por causa de Jesús o a causa del Reino. En Hch 14,22 se encuentra una formulación diferente del mismo principio.

La salvará

La propia disponibilidad es ya salvífica. Se emplea aquí el verbo *sōzein* (= «salvar»), término favorito de Lucas; pero, en realidad, está tomado de Mc 8,35.

v. 25. *¿De qué le sirve a uno...?*

Literalmente: «¿Qué provecho saca un hombre...?». Implícitamente se dice que el provecho es nulo; el esfuerzo es inútil y sin sentido. La

máxima hace referencia a la ambición humana por acumular logros y éxitos de todo tipo (cf. Lc 12,16-21).

Ganar el mundo entero

Literalmente: «después de haber ganado todo el universo»; se emplea el participio aoristo. El verbo *kerdainein* es uno de los términos habituales para referirse a la consecución de los objetivos de este mundo: riquezas, éxitos, honores, etc.

Si se pierde

Aunque hemos traducido en condicional, el texto griego pone un segundo participio también en aoristo: *apolesas* (= «habiendo perdido/ destruido»).

O malogra su propio ser

También aquí habría que traducir, literalmente, «después de haber (habiendo) malogrado»; último participio aoristo, en este caso, en voz pasiva *zēmiōtheis*. En documentos de índole administrativa o comercial es frecuente contraponer los dos verbos: *zēmioun* (= «malograr») y *kerdainein* (= «ganar»); cf. MM, 341, 273. Cf. también Hch 27,21.

v. 26. *Si uno se avergüenza de mí*

Esa vergüenza implica desilusión o desencanto por pertenecer a Jesús o por haberse identificado con su causa. En contexto público se refiere a esa sensación de sentirse cohibido ante los demás, como el caso de Pedro (cf. Lc 22,56-60). Más adelante, en Lc 12,8-9, se enunciará esa misma idea, pero en términos más positivos: «pronunciarse por mí»/ «negarme». El aoristo de subjuntivo de la voz pasiva (*epaischynthē)* tiene aquí valor reflexivo o de voz media (cf. BDF n. 78) con un complemento directo.

La máxima es una especificación del v. 24, en cuanto que anuncia una de las implicaciones —«públicas» en este caso— de «cargar con la propia cruz». Cf. 2 Tim 2,12b.

Y de mis palabras

La relación del discípulo con Jesús no se limita a vinculaciones de índole puramente personal. La frase está tomada de Mc 8,38.

El Hijo de hombre se avergonzará de él

En el Evangelio segun Lucas, el título se refiere indiscutiblemente al propio Jesús, ya que el evangelista escribe con la absoluta seguridad de que «este Jesús (que habéis visto marcharse al cielo) volverá» (Hch

1,11). Se puede discutir si el título, en su contexto original, se refería a Jesús o a otro personaje; véase la «nota» exegética a Lc 5,24. El «duplicado» de esta frase, dentro de la propia redacción de Lucas (Lc 12,9), parece ser una formulación más antigua, proveniente de Mc 8,38. El «Hijo de hombre» no aparece aquí como juez (cf. Mt 16,27), sino más bien como defensor en una causa pública, en presencia de Dios y de los ángeles. El carácter «público» que preside ambos hemistiquios da significado a la antítesis entre las dos menciones de «avergonzarse».

Cuando venga con su gloria

La redacción de Lucas modifica el texto de Marcos: «cuando venga con la gloria de su Padre entre los santos ángeles» (Mc 8,38), ampliando los términos: «cuando venga con su gloria y con la gloria del Padre y de los ángeles santos». Cf. Lc 21,27. La «gloria» no es exclusiva del Padre, como en Marcos, sino que es también un atributo del Hijo de hombre e incluso de los ángeles santos. Esa cualidad: *doxa,* caracteriza la condición del Resucitado (cf. Lc 24,26); por otra parte, va asociada a la presencia de Dios (cf. Lc 2,9; Hch 7,2.55). En el contexto de la frase siguiente, con su perspectiva del Reino, esta «venida con gloria» parece estar relacionada con una de las fases de consolidación de ese Reino.

Y de los ángeles santos

En Mc 8,38, los ángeles son meros acompañantes del Hijo de hombre; aquí, en cambio, aparecen como figuras que comparten su propia gloria. El Padre y los ángeles constituyen la corte pública ante la que el Hijo de hombre «se avergonzará» de aquellos discípulos que, en público, «se avergonzaron» de él y de sus palabras. Véanse las diferencias entre Mc 13,26-27 y Lc 21,27.

v. 27. *Puedo aseguraros*

Lucas sustituye la expresión semítica de Marcos *amēn* (Mc 9,1) por el adverbio griego *alethōs;* una prueba más de su tendencia a eliminar las expresiones semíticas de su fuente. Véase la «nota» a Lc 4,24.

Algunos de los aquí presentes

Es decir, algunos de entre «todos» aquellos a los que se dirigen las cinco máximas de Jesús (cf. v. 23); concretamente, los que se decidan a seguirle. Lucas cambia el adverbio de Marcos, *hōde,* por otro adverbio, *autou.* Ambos son locativos; pero mientras que *hōde* significa, indiscutiblemente, «aquí», el sentido normal de *autou* es «allí» (cf. Hch 18,19; 21,4). Y así lo interpreta G. Schneider *(Das Evangelium nach*

Lukas, 210, 213); de lo que deduce que la función del cambio consiste en suavizar los acentos escatológicos de la máxima originaria, difuminando la inminencia del Reino. Pero eso no es así. En Mt 26,36, *autou* significa, ciertamente, «aquí», en contraposición a *ekei* (= «allí»); cf. BAG, 123, donde se cita expresamente este versículo y se da como traducción «aquí». El propio Lucas emplea *hōde* en este sentido (cf. Lc 4,23; 9,12.33, etc.); por consiguiente, es muy difícil determinar la verdadera razón del cambio.

No gustarán la muerte

El uso figurativo de *geuesthai* (= «gustar») no es ajeno a la versión griega del Antiguo Testamento (cf. Job 20,18; Sal 34,9; Prov 31,18), pero jamás se aplica a la «muerte». Véase, sin embargo, Jn 8,52. El empleo de esa misma expresión en el *Evangelio según Tomás* (EvTom 1) depende, indiscutiblemente, de Lucas o de Juan; cf. POxyr 654, línea 5 (ESBNT, 365-366).

Antes de haber visto el Reino de Dios

Lucas introduce un cambio en su fuente («Mc»), al suprimir la frase de Marcos «(el Reino de Dios) ha llegado ya con fuerza» (Mc 9,1). Según H. Conzelmann *(Theology,* 56), eso implica una transformación de la idea del Reino: lo que cuenta ya no es el hecho de su «llegada», sino la «situación» que se crea con su presencia. Tal vez sea así. Pero parece más probable que Lucas se refiera a una concepción del Reino que se manifestará después de la resurrección, cuando los discípulos reciban una nueva luz, para comprender los secretos del Reino (Lc 8, 10). De todos modos, esta máxima de Jesús conserva su proyección escatológica hacia el futuro, sin que deba entenderse en un horizonte de escatología realizada. Para un estudio más pormenorizado de Mc 8, 38, véase W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment,* 25-29.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,23-27

Bauer, J. B., «*Wer sein Leben retten will...*» *Mk 8,35 Par.*, en *Neutestamentliche Aufsätze* (Hom. al Prof. Josef Schmid en su setenta cumpleaños; ed. por J. Blinzler y otros; Ratisbona 1963) 7-10.

Bornkamm, G., *Das Wort Jesu vom Bekennen,* en *Geschichte und Glaube* (Munich 1968) 25-36.

Dautzenberg, G., *Sein Leben bewahren: Psychē in den Herrenworten der Evangelien* (Munich 1966) 51-82.

Dinkler, E., *Jesu Wort vom Kreuztragen,* en *Neutestamentliche Studien* (Hom. a Rudolf Bultmann en su setenta cumpleaños; ed. por W. Eltester; Berlín 1954, 110-129).
Doncoeur, P., *Gagner ou perdre sa psyché:* RSR 35 (1948) 113-119.
Fletcher, D. R., *Condemned to Die: The Logion on Cross-Bearing: What Does It Mean?:* Int 18 (1964) 156-164.
Fridrichsen, A., *«Sich selbst verleugnen»:* ConNT 2 (1936) 1-8.
Fuller, R. H., *The Clue to Jesus' Self-Understanding,* en SE III (TU 88; 1964) 58-66.
George, A., *Qui veut sauver sa vie la perdra; qui perd sa vie la sauvra:* BVC 83 (1968) 11-24.
Griffiths, J. G., *The disciple's Cross:* NTS 16 (1969-1970) 358-364.
Kümmel, W. G., *Promise and Fulfilment,* 25-29.
Perrin, N., *The Composition of Mark ix 1:* NovT 11 (1969) 67-70.
Riesenfeld, H., *The Meaning of the Verb arneisthai:* ConNT 11 (1947) 207-219.
Schneider, J., *Stauros,* en TDNT 7, 572-580.
Schulz, A., *Nachfolge und Nachahmen: Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (Munich 1962) 82-90 y 162-165.
Vögtle, A., *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu,* en *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) 296-344.

52. *LA TRANSFIGURACION*
(9,28-36)

[28] Unos ocho días después de este discurso, Jesús tomó con-
sigo a Pedro, a Juan y a Santiago, y subió a la montaña a orar.
[29] Mientras oraba, el aspecto de su rostro cambió de re-
pente, y sus vestidos refulgían de blancos. [30] Entonces se vio
a dos hombres que estaban conversando con él. Eran Moisés
y Elías, [31] que aparecieron llenos de gloria y hablaban de su
partida, que él iba a completar en Jerusalén. [32] Pedro y sus
compañeros se caían de sueño; pero se espabilaron, y vieron
su gloria y a los dos hombres que estaban junto a él. [33] Mien-
tras éstos se separaban de él, dijo Pedro a Jesús:
—Maestro, viene muy bien que estemos aquí nosotros.
Vamos a hacer tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y
otra para Elías.
Pero no sabía lo que decía.
[34] Mientras hablaba se formó una nube que los envolvió
en su sombra; y al entrar en la nube se asustaron. [35] Entonces
salió de la nube una voz que decía:
—Éste es mi Hijo, *mi Elegido*[a]. *Escuchadle*[b].
[36] Después de resonar la voz, se encontró Jesús solo. Ellos
guardaron el secreto y, por el momento, no contaron a nadie
nada de lo que habían visto.

COMENTARIO GENERAL

En el Evangelio según Lucas, el episodio de la transfiguración de Jesús (Lc 9,28-36) viene, igual que en Mc 9,2-8, inmediatamente después de las cinco máximas sobre el seguimiento, en las que se describen las actitudes del discípulo (cf. Mc 8,34-9,1; Lc 9,23-27). El núcleo del acontecimiento es una presentación de la personalidad de Jesús, materializada en una voz que viene del cielo y que

[a] Is 42,1 [b] Dt 18,15.

contrasta con la presencia de otras dos figuras veterotestamentarias; la presentación se completa con un mandato de escuchar a Jesús, y sólo a él, en su condición de Hijo y Elegido de Dios.

Aunque algunos comentaristas han tratado de demostrar que la redacción más primitiva de este episodio es la de Mateo (Mt 17, 1-9; cf. E. Dabrowski, *La transfiguration de Jésus)*, parece indiscutible que la redacción de Lucas depende sustancialmente del relato de este episodio en el Evangelio según Marcos. Eso no impide que la narración de Lucas haya puesto en juego sus propias técnicas literarias y estilísticas para dar personalidad a su relato (véanse las respectivas «notas» exegéticas). Su hipotética dependencia de una variante de tradición no ha podido ser demostrada, a pesar de los esfuerzos de J. Blinzler *(Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu*, 57-62) y de T. Schramm *(Der Markus-Stoff*, 139). Casi todas las divergencias entre el texto de Lucas y la versión de Marcos se pueden explicar bien como retoques redaccionales (cf. H. Conzelmann, *Theology*, 57, n. 1), o simplemente como composición personal de Lucas.

Como ejemplos de redacción se podrían enumerar los siguientes: «unos ocho días después» (Lc 9,28), en vez de la datación de Marcos: «seis días después» (Mc 9,2); la construcción narrativa *kai egeneto* (= «y sucedió [que]»: Lc 9,28.29.30); la construcción *en tō* con infinitivo (Lc 9,29.33.34.36); el empleo de la fórmula introductoria *kai idou* (= «y he aquí que»: Lc 9,30); la presencia de *kai autoi* (= «y ellos») como inicio de frase (Lc 9,36); la construcción *eipen pros* con acusativo (= «dijo a»: Lc 9,33). También hay que incluir entre los fenómenos redaccionales: el motivo por el que Jesús sube a la montaña: «a orar» (Lc 9,28); las circunstancias de su experiencia, es decir, de su transfiguración: «mientras oraba» (Lc 9,29); la mayor elegancia de estilo griego en el v. 29, con más sobriedad de detalles (en comparación con Mc 9,3); la sustitución del semítico *rabbi* (Mc 9,5) por *epistata* (= «Maestro»: Lc 9,33); el cambio de orden en la última frase de la declaración celeste: *akouete autou* (Mc 9,7) queda alterado en *autou akouete* (= «escuchadle»: Lc 9,35); la sustitución del título *ho agapētos* (= «querido»: Mc 9,7) por *ho eklelegmenos* (= «elegido»: Lc 9,35). Como elementos propios, es decir, de «composición», habría que considerar los vv. 30-33, 34b y 36bc.

Estas simples observaciones pueden dar la impresión de que se ha minimizado excesivamente la complejidad real de la problemática. Siempre en el supuesto de que la narración de Lucas sea una reelaboración de Mc 9,2-8, llama la atención el contraste entre la fidelidad sustancial con la que Lucas reproduce la redacción de Marcos de las máximas precedentes y la notoria independencia con la que reelabora el presente episodio. La complejidad de la problemática planteada por el relato de la transfiguración se puede detectar en las numerosas coincidencias entre las redacciones de Mateo y Lucas, en oposición a Marcos. Según ciertos investigadores, esas convergencias alcanzan el número de quince; otros cuentan dieciséis o incluso veinte puntos de afinidad. Esto ha llevado a algunos investigadores a postular para estos dos evangelistas una variante de tradición (véanse, además de los ya citados J. Blinzler y T. Schramm, E. Dabrowski, *La transfiguration de Jésus,* 21, y E. E. Ellis, *The Composition of Luke 9 and the Source of Its Christology,* 122-124).

Después de un minucioso análisis de todas estas coincidencias menores, F. Neirynck saca la siguiente conclusión: «el examen de todos estos fenómenos arroja más luz sobre las tendencias particulares de estos dos evangelios que sobre la hipótesis de una fuente común para las dos narraciones» (*Minor Agreements Matthew-Luke in the Transfiguration Story,* 264). Cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 563 (si no he entendido mal). En vez de acudir a una tradición independiente, más vale fijarse en el proceso de reducción al que se ha sometido el material de Marcos, teniendo, naturalmente, en cuenta las modificaciones individuales de la fuente común («Mc») y la adición de nuevos detalles (Mc 17,6-7; Lc 9, 30-33.34b.36bc).

Para comprender bien la importancia de este episodio hay que considerarlo dentro de su propio contexto (cf. H. Conzelmann, *Theology,* 57-58). Lo malo es que Conzelmann estrecha arbitrariamente los límites de ese contexto al reducir la finalidad de la manifestación celeste a un mero anuncio de la pasión o, a lo sumo, a una confirmación divina del anuncio hecho por Jesús. Ese tipo de conexión también se aprecia en otros autores, por ejemplo, J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* 134). Y eso es cierto, qué duda cabe; pero el tejido contextual revela una intención más

profunda. Ante todo, el episodio está íntimamente relacionado con el final de la máxima anterior, donde se habla de «ver el Reino de Dios» (Lc 9,27); aquí se dice expresamente: «vieron su gloria» (v. 32). Pero, además, el pasaje está inserto en todo el capítulo 9; de modo que no sólo es una nueva respuesta a la pregunta fundamental de Herodes (cf. Lc 9,9), sino que marca una fase decisiva en el adiestramiento de los testigos, tema de extraordinario relieve en toda esta sección. La respuesta viene, en este caso, del mismo cielo, en la voz que sale de la nube: «Éste es mi Hijo, mi Elegido» (v. 35). A las especificaciones sobre la personalidad de Jesús, contenidas en el capítulo, se añaden ahora estas dos: «Hijo» y «Elegido». Y aún se podría ver una nueva respuesta implícita en el hecho de que los dos personajes que acompañan a Jesús «se separen de él» (v. 33), mientras suena la voz del cielo: «Escuchadle» (v. 35), y Jesús se encuentra «solo» (v. 36).

Ya no hay que escuchar a Moisés ni a Elías; el auténtico portavoz de Dios, el único al que el hombre tiene que escuchar, es sólo Jesús. ¿Hay que concluir, por consiguiente, que Jesús aparece aquí como un nuevo Moisés o como un nuevo Elías? La respuesta es muy problemática. En el Evangelio según Lucas, al revés que en la narración de Mateo, la presentación de Jesús en el papel de nuevo Moisés no es un tema de particular relieve. Si aquí hay algún vestigio de esa concepción será por influjo de las fuentes; porque, de hecho, la obra de Lucas, en general, no desarrolla especialmente el tema. En cuanto a la presentación de Jesús como nuevo Elías, véanse nuestras reflexiones en la introducción general, tomo I, 357ss.

Pero esa consideración del contexto inmediato no agota el complejo de relaciones del episodio; en el Evangelio según Lucas, la transfiguración de Jesús está especialmente relacionada con la escena de su bautismo. El bautismo marca un comienzo. El ministerio de Jesús en Galilea queda inaugurado por medio de una voz celeste, que le proclama: «Tú eres mi Hijo querido, mi predilecto» (Lc 3, 22), y por la presencia, incluso somática, del Espíritu (Lc 3,21-22). Aquí se repite esa presentación, estrechamente relacionada con el viaje a Jerusalén (Lc 9,51). Jesús va a la ciudad en la que debe cumplirse su destino (Lc 9,31) —ciudad que «mata a los profetas» (Lc 13,34)— porque su *exodos* (Lc 9,31) está relacionado con su «asunción» (*analēmpsis:* Lc 9,51). H. Conzelmann ha reconocido

la estrecha vinculación entre estas dos escenas (*Theology*, 58); pero no acierta a describir correctamente su función específica en los respectivos contextos. No se puede decir que «una (el bautismo) inaugura el tiempo de la conciencia *mesiánica* de Jesús mientras que la otra abre una nueva fase, la conciencia de su *pasión*» (*ibíd.*). En realidad, el bautismo de Jesús no hace la menor referencia a su condición «mesiánica»; por otra parte, resulta demasiado estrecho limitar el sentido de la transfiguración al panorama del «sufrimiento». Sea cual sea la interpretación que se dé al *exodos* de Jesús (véanse las respectivas «notas» exegéticas), lo que no admite la menor duda es que, en el tercer Evangelio, esta declaración celeste de su personalidad, que precede inmediatamente al comienzo de su «partida» (*exodos*), es indiscutiblemente paralela a su presentación inicial en el episodio del bautismo.

Interpretar el hecho de la transfiguración, incluso en la versión de Marcos, como «entronización mesiánica» de Jesús corre el riesgo de desvirtuar uno de los aspectos fundamentales del episodio. La voz que sale de la nube declara que Jesús es más que Mesías; es «Hijo» y «Elegido». Sólo se podría entender esta afirmación en un horizonte mesiánico si se lograra establecer una equivalencia entre el título de «Hijo» y la condición «mesiánica»; pero esa equivalencia no se ha podido detectar ni en el Antiguo Testamento ni en la literatura judía anterior o contemporánea del Nuevo Testamento. Jesús no es solamente *Moyses redivivus* o *Elias redivivus;* es el «Hijo» de Dios, el «Elegido» del Señor. El título que emplea aquí la tradición sinóptica es incluso anterior a Pablo, y sus connotaciones no coinciden exactamente con las del título «Mesías». Cf. M. Hengel, *The Son of God* (Filadelfia 1976); J. A. Fitzmyer: NTS 20 (1973-1974) 391-394. Todo intento de atribuir al título «Hijo» —o incluso a «Hijo de Dios»— un sentido exclusivamente mesiánico, en particular en el Evangelio según Lucas, es simplemente inaceptable. Por otro lado, tampoco se puede considerar como una afirmación explícita de la «filiación divina», con todas las implicaciones teológicas de la reflexión posterior desarrollada en los escritos de los Santos Padres y sancionada oficialmente en la definición del Concilio de Nicea.

La transfiguración de Jesús, en este momento concreto de la tradición sinóptica, es decir, después del primer anuncio de la pa-

sión e inmediatamente después del conjunto de máximas sobre las actitudes del discípulo, corrige la interpretación unilateral implicada en la declaración de Pedro. Hasta aquí se le ha presentado como personificación del poder de Dios, como «Mesías», como «Hijo de hombre», que tiene que pasar por el sufrimiento, la reprobación e incluso la muerte; como «Maestro» al que hay que seguir en su destino, y, sin embargo, es el «Hijo de Dios», su «Elegido», el portavoz del Padre, al que hay que escuchar, si se quiere acceder al Reino. El primer anuncio de la pasión no terminaba en una perspectiva de muerte, sino que incluía esencialmente la resurrección de Jesús «al tercer día». Ahora bien: el relato lucano de la transfiguración dice expresamente que los discípulos «vieron su gloria» (Lc 9,32), mientras que los otros sinópticos pasan por alto ese detalle; sólo la segunda carta de Pedro hace una nueva referencia a la «gloria» (2 Pe 1,17-18). Por otra parte, a lo largo de todo el Nuevo Testamento, la «gloria» es un elemento específico de la condición de Cristo resucitado. Por consiguiente, lo más lógico es pensar que Lucas pretende establecer una conexión entre este episodio y la condición «gloriosa» de Jesús después de su resurrección; de hecho, así lo dice explícitamente Lucas en el episodio de Emaús: «padecer»/«gloria» (Lc 24,26). Pero lo difícil es determinar exactamente ese significado en este episodio.

Si nos situamos en el estadio III de la tradición evangélica, no hay ninguna dificultad en admitir que Lucas quiso establecer una correlación entre esos dos momentos de la existencia de Jesús. En cambio, si nos trasladamos al estadio I de la tradición —es decir, al período histórico del ministerio en Galilea— esa afirmación categórica es mucho más difícil, puesto que Lucas es el único que introduce esa correlación. En efecto, Marcos ni siquiera insinúa que la transformación de Jesús tenga algo que ver con su «gloria»; y cualquier clase de conexión entre los dos fenómenos es puramente superficial. La articulación narrativa de Lucas nos muestra una vez más que su redacción evangélica obedece a una visión retrospectiva de los acontecimientos.

No se puede minimizar el sentido profundo de esta referencia a la «gloria». Jesús acaba de corregir la perspectiva de la declaración de Pedro, que le proclama «el Mesías de Dios» (Lc 9,20), mediante el anuncio de su pasión y resurrección. Y ahora viene este

episodio, que ratifica no tanto el anuncio de la pasión cuanto las últimas palabras con las que se completa la frase; el horizonte no es puramente negativo: sufrimiento, reprobación, muerte. Al introducir la referencia explícita a la «gloria», Lucas acentúa específicamente lo que ya estaba implícito en la versión de Marcos.

Otro de los aspectos de este pasaje es la presencia de las figuras veterotestamentarias de Moisés y Elías. En Mc 9,4 aparecen sencillamente «conversando con Jesús», pero sin especificar el tema de la conversación. En cambio, en Lucas hablan concretamente «de su partida», de su *exodos,* y se dice que «aparecieron llenos de gloria». La mención de *exodos* está indudablemente relacionada con la perspectiva geográfica de Lucas; pero la palabra, en sí misma, suena al «éxodo» de Israel, a su salida de la cautividad de Egipto, para entrar en la tierra de la promesa y, al mismo tiempo, de su destino como pueblo. Esta experiencia de Israel está íntimamente relacionada con la manifestación de la «gloria» del Señor. Por tanto, las connotaciones de ambos términos, unidos en un mismo relato (Lc 9,31-32), se prestan a un desarrollo de mayor alcance. En este contexto, la presencia de Moisés es obvia. Pero ¿qué pensar de la presentación de Elías? Tal vez se pudiera apelar al viaje del profeta al monte Horeb (1 Re 19,4-8) y a la relación de este monte con la experiencia del éxodo (cf. Éx 3,1; Dt 1,2; 5,2).

Pero la presencia de Moisés y Elías en este episodio tiene un significado más importante, si se consideran como figuras de contraluz del protagonista. En cuanto representaciones del antiguo Israel, desaparecen ante Jesús y le dejan solo, y de esta manera el imperativo «Escuchadle» (Lc 9,35) atribuye a Jesús una función determinante en la reconstrucción de Israel como nuevo pueblo de Dios.

Según la presentación de Lucas, los tres discípulos privilegiados «vieron su gloria» (Lc 9,32). La escena reviste todas las características de una visión, en la que los tres discípulos contemplan un aspecto particular de Jesús, que no aparece en los otros dos sinópticos. Pero aún no se trata de una auténtica «visión» del Reino (cf. Lc 9,27); aunque no se puede negar que en esa contemplación se despliega ante la mirada de los discípulos un aspecto de «los secretos del Reino de Dios» (cf. Lc 8,10).

Lucas conserva esta escena en su narración porque así la encontró en su fuente («Mc»), a pesar de que apenas se muestra intere-

sado por lo que sigue a continuación en el segundo evangelista. Mi propósito ha sido determinar la función de esta escena en el Evangelio según Lucas; otra cuestión sería estudiar su significado dentro del horizonte global de la tradición evangélica.

Desde el punto de vista de historia de las formas, se trata de una «narración sobre Jesús» (cf. V. Taylor, FGT, 150). El propio V. Taylor ha presentado ordenadamente las varias hipótesis que dificultan una clara toma de postura ante el posible origen de este episodio (cf. *Evangelio según san Marcos,* 459-567). Voy a dar sólo una síntesis de su exposición.

Las interpretaciones propuestas se pueden agrupar en los cuatro apartados siguientes:

a) La primera interpretación considera el pasaje como el relato de un acontecimiento histórico, que tuvo lugar durante el ministerio de Jesús en Galilea, poco después de la declaración de Pedro. Fue verdaderamente una experiencia sensorial, en la que Jesús manifestó su gloria, en su propia condición física; y eso es lo que realmente contemplaron los discípulos. En favor de esta explicación se aduce el texto de Flp 2,6: «condición divina» *(morphē theou).* Así lo interpretan Orígenes *(Comm. in Matt.,* 12, 37; GCS, 40, 152) y, entre los modernos, J. Blinzler *(Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu,* 85-89). Este enfoque parece presuponer la definición de la personalidad de Jesús expuesta en el Concilio de Calcedonia, a cuya luz se lee el episodio evangélico. Por otra parte, ¿cómo se explica la voz que sale de la nube? ¿Cómo interpretar la aparición de Moisés y Elías? ¿Qué hacían allí esos personajes? Si se trata verdaderamente de una experiencia histórica, e incluso sensorial, resulta incomprensible la posterior negación de Pedro y la subsiguiente defección de los discípulos (cf. C. E. Carlston, *Transfiguration and Resurrection,* 233).

b) Un segundo grupo de intérpretes concibe esa visión como experiencia interna de Pedro —o de todos los tres discípulos—, como las visiones de Mahoma o de Juana de Arco, relacionadas con acontecimientos de carácter político-religioso. Van en esta línea E. Meyer (que considera la transfiguración como el fundamento real del cristianismo histórico), A. von Harnack, J. Schniewind y V. Taylor (FGT, 150). El problema que se plantea aquí es el del

marcado acento psicológico que recae sobre los tres discípulos, y que va más allá del verdadero carácter literario de las narraciones neotestamentarias. La interpretación, en sí misma, cuadraría mejor con la versión de Lucas que con los otros dos relatos. Cf. J. Blinzler, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu,* 97-107.

c) En tercer lugar, se ha interpretado el hecho como un relato de aparición del Resucitado, retrotraído a la época del ministerio público de Jesús. Ésa es la interpretación de J. Wellhausen, W. Bousset, M. Goguel, R. Bultmann (HST, 259); para una lista más completa, véase R. H. Stein, *Is the Transfiguration (Mark 9: 2-8) a Misplaced Resurrection-Account?:* JBL 95 (1976) 79, n. 2; J. Blinzler, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu,* 116-125. Esta interpretación es, de hecho, una de las más difundidas en la exégesis contemporánea. Pero tampoco carece de problemas, como se ve por el minucioso estudio de R. H. Stein *(art. cit.,* 79-96).

Los principales puntos de discusión son los siguientes: 1) ¿Cuál podría ser la función de Moisés y Elías en un relato de aparición pospascual? 2) El verbo *ōphthē* (= «apareció») no se aplica a Jesús, sino a Moisés y Elías *(ophthentes:* Lc 9,31); aparte de que en el Nuevo Testamento esa forma no se restringe a las apariciones de Jesús después de su resurrección (cf. Hch 2,3; 7,2.30; 16,9). 3) En ninguno de los relatos de aparición se menciona explícitamente la gloria de Jesús. 4) Desde el punto de vista de historia de las formas, no hay prácticamente ningún detalle de este episodio que se parezca al relato tipo de aparición del Resucitado; cf. C. H. Dodd, *The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels,* en *Studies in the Gospels* (Hom. a R. H. Lightfoot; ed. por D. E. Nineham; Oxford 1957) 25. Véanse ulteriores detalles en J. Blinzler, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu;* H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu: Historisches Ereignis und synoptische Berichte.*

d) Finalmente se ha dado también una interpretación puramente simbólica. Este episodio sería un modo de presentar a Jesús como Hijo del hombre que viene desde el cielo en la gloria de su parusía. Así lo interpreta E. Lohmeyer, quien, además, analizando la redacción de Marcos, distingue en ella ciertos elementos de esca-

tología judía (Mc 9,4-5.[6].7-8) e ideas mistéricas procedentes del helenismo (Mc 9,3). Esta interpretación se centra en el texto, como literatura, y en la situación concreta del episodio, dentro de la respectiva narración evangélica; naturalmente, pasa por alto la cuestión de la historicidad.

Al terminar esta panorámica de opiniones, V. Taylor escribe: «Todo esto sugiere que no es posible aceptar una determinada explicación, excluyendo todas las demás» *(op. cit.,* p. 466). Y unas líneas más adelante, ratifica: «Es imposible precisar lo que realmente sucedió en la montaña; pero podemos estar seguros de que la declaración consignada en Mc 8,29 cobró una profunda densidad y quedó confirmada, por medio de una experiencia incomunicable, en clima de oración y de intuición religiosa» *(ibíd.).* Es posible que fuera así; pero de nuevo surge el problema de la negación de Pedro. Dadas las divergencias entre las diversas versiones del acontecimiento, no se puede emitir un juicio definitivo sobre su valor histórico; pero, por otra parte, eliminarlo como puramente mítico *sería transgredir los límites de la evidencia. En resumen, es imposi*ble determinar lo que sucedió realmente durante el ministerio público de Jesús, época en la que decididamente se inscribe el acontecimiento.

Una referencia a este mismo episodio se encuentra en la segunda carta de Pedro (2 Pe 1,16-18). Aunque, *a priori,* no se puede excluir que esta alusión tenga su propio origen independiente dentro de la tradición oral de la comunidad primitiva, tampoco es lícito aducir esa referencia como ejemplo de testimonio múltiple; para ello habría que demostrar, ante todo, que no depende de la tradición sinóptica. A pesar de las divergencias terminológicas entre 2 Pe y la tradición evangélica (véanse las respectivas «notas» exegéticas), no hay razones de peso para postular una fuente distinta o una tradición independiente. W. Schmithals *(Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf:* ZTK 69, 1972, 396) propugna que esta referencia no depende de la narración de Marcos, sino de una fuente anterior. Es posible. Pero la mención de «honor y gloria» (2 Pe 1,17) podría relacionarla, más bien, con el relato de la transfiguración según Lucas. De todos modos, el motivo real de esa referencia en 2 Pe es reforzar la autoridad de Pedro, en una situación en la que el apóstol tenía que enfrentarse

con ciertas habladurías de la gente, que esgrimía contra él ideas y planteamientos de su «querido hermano Pablo» (2 Pe 3,15). Para dar más realce a esa autoridad de Pedro no bastaba acudir a una aparición personal del Resucitado (cf. 1 Cor 15,5; Lc 24,34), porque también Pablo había visto al Señor (1 Cor 9,1); para eso había que apelar a una experiencia anterior a la resurrección, la que había vivido Pedro «en el monte santo» (2 Pe 1,18).

También podemos encontrar un relato de la transfiguración en el *Apocalipsis de Pedro* (ApPe 15-17), tanto en la redacción griega como en la versión etiópica (cf. E. Hennecke/W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha,* 2, 663-683); la datación de este escrito apócrifo se suele situar hacia el año 135 d. C. Pero difícilmente puede representar una tradición autónoma. Más bien parece ser una amalgama de detalles provenientes de los tres relatos sinópticos: el tema de la oración podría estar tomado de Lc 9,28; la indescriptible blancura de los vestidos podría basarse en Mc 9,3, y la referencia al «monte santo» sería una resonancia de 2 Pe 1,18. Paralelamente, hay una acumulación de toda clase de recursos apocalípticos; por ejemplo, las preguntas que se le plantean al *angelus interpres* —en este caso es el propio «Jesucristo Dios»— sobre la identidad de los «dos personajes». Al final de la narración, Jesús es arrebatado por una nube con Moisés y Elías. El fenómeno de la transfiguración se relaciona expresamente con la parusía de Jesús. Se podría decir que todo este pasaje es, en realidad, una descripción del paraíso. Para ulteriores referencias, véase el artículo de R. H. Stein *Is the Transfiguration (Mark 9,2-8) a Misplaced Resurrection-Account?:* JBL 95 (1976) 87-88.

NOTAS EXEGETICAS

v. 28. *Unos ocho días*

Desconocemos las razones que pudieron mover a Lucas a cambiar la datación de Marcos, donde se habla expresamente de «seis días» (Mc 9,2). Fuera del relato de la pasión, éste es el único episodio del ministerio público que se sitúa en una fecha precisa, y eso ha llevado a algunos investigadores a tomarlo como un indicio de que, en realidad, se trata de una aparición del Resucitado (véanse nuestras indicaciones en

el «comentario» general). De todos modos, ni los «seis días» de Marcos ni los «ocho días» de Lucas cuadran con sus respectivos relatos de la resurrección. Puede ser que esos «ocho días» equivalgan prácticamente a la indicación genérica de «una semana».

Lo que sí es bastante improbable es que esta datación tenga algo que ver con «los ocho días» de Lc 2,21. Por otra parte, no se puede excluir una alusión a Lv 23,36, donde se especifica cómo y cuándo se ha de celebrar la fiesta de las chozas; una resonancia de esta fiesta se puede ver en el subsiguiente v. 33 (véase la respectiva «nota» exegética). Sobre las diversas maneras de explicar los «seis días» de Marcos, véase B. W. Bacon: HTR 8 (1915) 94-121; F. R. McCurley: JBL 93 (1974) 67-81. Cf. Jn 20,26.

Después de este discurso

Una traducción alternativa podría ser: «después de estos acontecimientos». Con todo, la traducción que damos en el epígrafe parece más adecuada, como referencia a las cinco máximas precedentes. Sin embargo, no hay que olvidar que la expresión *meta tous logous toutous* también aparece en los LXX con el significado de «después de estos acontecimientos» (1 Mac 7,33).

Habría que postular en este caso un valor semítico de *logos* (= «palabra», «cosa», «acontecimiento», «suceso»); véase la expresión aramea: *btr ptgmyʾ ʾln* (1QapGn 22,27), que traduce la frase hebrea *ʾḥr hdbrym hʾlh* (= «después de estos sucesos») de Gn 15,1. Pero no hay que pasar por alto que en este pasaje los LXX traducen *rēmata* en vez de *logous.* Cf. Hch 8,21; 15,6.

A Pedro, a Juan y a Santiago

La secuencia de los tres nombres es la misma que en Lc 8,51; véase la «nota» exegética a ese pasaje y a Lc 9,10. Cf. Lc 22,8. En ApPe, el único destinatario de la visión es Pedro. R. Bultmann (HST, 260) piensa que la forma más primitiva de la narración era precisamente ésta, la visión particular de Pedro. Pero ¿es así en realidad? Nótese, de paso, que en 2 Pe 1,16-18 no se menciona a ningún otro discípulo.

Subió

Lucas emplea aquí la construcción narrativa *egeneto de* (= «Y sucedió») seguido de la conjunción *kai* que rige un verbo en indicativo (*anebē* = «subió»); cf. introducción general, t. I, p. 198. T. Schramm (*Der Markus-Stoff,* 94, n. 5, 139) interpreta esta construcción como equivalente a la fórmula narrativa sin la conjunción *kai.* Pero, de hecho, la partícula (*kai*) que precede al participio *paralabōn* (= «tomando»,

«tomó consigo») va indiscutiblemente con el verbo en indicativo *anebē* (= «subió»). Aunque hay manuscritos importantes —P⁷⁵ y los códices B, ℵ⁺, H, etc.— que omiten esa conjunción, hay razones válidas para preferirla (con los códices ℵ², A, K, L, R, W, etc.).

A la montaña

Jesús deja el ámbito de lo cotidiano para retirarse a un lugar en el que pueda establecer comunicación con Dios. En 2 Pe 1,18 se le llama «el monte santo» o «la montaña sagrada». No se nombra específicamente el monte, como tampoco se precisa en los demás sinópticos ni en 2 Pe 1,18. La tradición que asocia este acontecimiento con el monte Tabor no es anterior a Orígenes (*Exegetica in Psalmos: Ps 88,13:* PG 12, 1548; es posible que esa referencia sea realmente del Pseudo-Orígenes); cf. D. Baldi, ELS, 318-340. Según H. Conzelmann (*Theology,* 57), Lucas no tiene particular interés en la localización geográfica porque, en su perspectiva, el monte es un «lugar de manifestación». Pero tal vez cuadre mejor con la idea global de Lucas interpretar el monte como lugar específico «de oración» (cf. Lc 6,12; 19,29; 22,39). De todas maneras, el monte es el sitio en el que Jesús se pone en contacto con el Padre.

A orar

Véase la «nota» exegética a Lc 6,12. Con esta adición deliberada (cf. también el v. 29), Lucas aduce el verdadero motivo de la subida de Jesús precisamente al monte; sube «a orar», no a manifestarse a sus tres discípulos. Igual que en Lc 22,39 —posiblemente prefigurado en este episodio—, podría tratarse de la oración vespertina (o incluso nocturna); la indicación del v. 32 sobre el estado de los tres discípulos —«se caían de sueño»— sugiere las horas de la noche.

v. 29. *Mientras oraba*

Como es frecuente en el Evangelio según Lucas, la descripción de Jesús en oración suele preceder a un acontecimiento de particular importancia. En este episodio concreto, la adición de ese detalle crea un ambiente psicológico perfectamente acorde con el fenómeno de la transfiguración; cosa que falta en las otras dos narraciones.

El aspecto de su rostro cambió de repente

La traducción literal sería: «Y sucedió, mientras..., (que) el aspecto de su rostro (fue/se hizo) distinto». Nueva presencia de la construcción narrativa *kai egeneto,* seguida de una frase temporal: *en tō* con infinitivo (*proseuchesthai* = «orar») y de un presumible —o sobrentendi-

do— verbo en indicativo (*¿egeneto* = «se hizo»?, *¿ēn* = «fue»?); cf. introducción general, tomo I, p. 199. Así es como describe Lucas la transfiguración de Jesús, evitando el verbo de Marcos: *metamorphōthē* (= «se transformó», «se transfiguró»). La impresión de muchos comentaristas (cf. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 251) es que Lucas, consciente de la mentalidad de sus lectores paganocristianos, evita la terminología de Marcos para no dar lugar a posibles asociaciones equívocas con los mitos griegos que hablaban de las metamorfosis de ciertos personajes. Véase una enumeración de estos comentaristas en F. Neirynck, *Minor Agreements Matthew-Luke in the Transfiguration Story,* 259, n. 32. Para una discusión de los datos literarios, cf. W. Gerber, *Die Metamorphose Jesu, Mark. 9.2f. par.:* TZ 23 (1967) 385-395. Es muy extraño que H. Schürmann (*Das Lukasevangelium,* 556) rechace esta explicación como «increíble» y sugiera, en cambio, que Lucas hace alusión a la experiencia de Moisés en Éx 34,29, donde se dice que el gran legislador, al bajar del monte Sinaí, «tenía radiante la cara de haber hablado con el Señor». El caso es que las tres únicas palabras en las que coinciden Éx 34,29 y Lc 9,29 son: *tou prosōpou autou* (= «de su cara», «de su rostro»).

Por otra parte, la descripción de lo que les sucede a ambos personajes es bastante distinta; en el libro del Éxodo, la transformación del rostro de Moisés se debe a un fenómeno externo a su persona. Por tanto, parece altamente cuestionable un influjo real de Éx 34,29-35 sobre este episodio de Lucas. Como pura alusión superficial, se podría aducir más bien la pregunta de Bit-Enoš en el *Génesis apócrifo:* «¿Por qué ha cambiado tanto la expresión de tu rostro?» (1QapGn 2,16-17; cf. línea 11).

El motivo de este repentino cambio de aspecto queda apuntado en la adición propia de Lucas: «y vieron su gloria» (v. 32). La *doxa* (= «gloria») se concibe como una cualidad interna de Jesús.

Y sus vestidos refulgían de blancos

Literalmente: «y su vestido (fue/se hizo) blanco deslumbrante». Lucas ha omitido el término de comparación que introduce Marcos: «como no es capaz de blanquearlos ningún batanero del mundo» (Mc 9,3). El blanco es un color eminentemente apocalíptico (cf. Ap 2,17; 6,2; 20,11). Lucas volverá a emplearlo en sus descripciones pospascuales (cf. Lc 24,4; Hch 1,10). El participio *exastraptōn* (= «deslumbrante») hace referencia al relámpago, otro elemento de la escenografía apocalíptica (cf. Ez 1,27-28; Dn 10,6). Todos estos detalles, extraídos de la redacción de Marcos, expresan el carácter supraterrestre del fenómeno.

v. 30. *Entonces se vio a dos hombres que estaban conversando con él*

Lucas emplea la fórmula introductoria *kai idou* (= «y he aquí que»); cf. introducción general, tomo I, p. 203. La traducción literal sería: «Y he aquí que dos hombres estaban conversando con él».

Moisés y Elías

El orden de los personajes en Lucas —y también en Mateo (Mt 17,3)— es: primero Moisés y luego Elías; en Marcos, en cambio, es a la inversa: «Elías y Moisés» (Mc 9,4).

Moisés y Elías son las dos grandes figuras veterotestamentarias cuya vuelta a la tierra era una de las expectativas del judaísmo inmediatamente anterior a la era cristiana. Sobre la vuelta de Elías, véanse las «notas» exegéticas a Lc 1,17; 3,16; 7,19. En cuanto a Moisés, aún se mantenía firme la vieja promesa: «Un profeta de los tuyos, de tus hermanos, como yo, te suscitará el Señor, tu Dios; a él le escucharéis» (Dt 18,15), y también: «Suscitaré un profeta de entre sus hermanos, como tú» (Dt 18,18). Aunque el sentido de la promesa era más bien genérico, llegó a cristalizar en la expectativa de un profeta escatológico, que tendría que aparecer en el futuro. La expectación con que se aguardaba a «un profeta» o a «el profeta» se trasluce no sólo en el Antiguo Testamento (cf. 1 Mac 4,46; 14,41), sino igualmente en la literatura de Qumrán (cf. 1QS 9,11). Sin embargo, no siempre se hace una referencia inequívoca a un «profeta como Moisés»; por eso algunos comentaristas modernos lo interpretan más bien como alusión a Elías. Lo más probable es que, por influjo de la tradición sobre Elías arrebatado al cielo (2 Re 2,11) y esperado como el restaurador universal (Mal 3,23; Eclo 48,10), fuera tomando forma la expectativa de un profeta como Moisés, que dio lugar, con el tiempo, a la creencia en una asunción y eventual retorno de Moisés. La fusión de estas tradiciones se remonta a época muy antigua. Para más detalles, cf. J. Jeremias, *Mōysēs:* TDNT 4, 856-857 (pero cuidado con las referencias en n. 102). Cf. Str.-B., 1, 753-758.

¿Se puede precisar aún más la función de Moisés y Elías en este episodio? La mayoría de los comentaristas han presentado a estas dos figuras como símbolo de la ley y de los profetas (véanse, por ejemplo, A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 251; V. Taylor, *Evangelio según san Marcos,* 463ss; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 216). Con esa interpretación coincide implícitamente H. Schürmann *(Das Lukasevangelium,* 557), cuando explica la formulación de Lucas y el orden de los perso-

najes como dependiente de la expresión: «Moisés y los profetas» (Lc 16,29.31; 24,27; pero véase Hch 26,22). F. Danker *(Jesus and the New Age According to St. Luke,* 116) cuestiona esa interpretación porque, según él, Elías no fue considerado nunca, en el pensamiento judío, como representante de los profetas. Sin embargo, el texto de Mal 3,23 atribuye expresamente a Elías el título de «profeta», y Moisés aparece implícitamente considerado como tal en Dt 18,15.18. Por tanto, lo menos que se puede decir es que Moisés y Elías se presentan como dos figuras proféticas.

En realidad, no hay nada que contradiga la presentación de estos dos personajes como símbolos de la ley y de los profetas. Pero, en cualquier caso, aunque esto no sea cierto, es decir, aunque haya que considerarlos únicamente como figuras del profetismo veterotestamentario, la última parte de la declaración celeste, centrada en el imperativo «Escuchadle» (v. 35), establece una auténtica oposición entre lo antiguo y lo nuevo, la figura y la realidad.

v. 31. *Que aparecieron llenos de gloria*

El detalle es adición de Lucas, sin correspondencia en los otros dos relatos sinópticos. La caracterización «gloriosa» les confiere un halo de figuras celestes.

El texto no dice a quién se aparecieron Moisés y Elías; evidentemente, a Jesús, puesto que «estaban conversando con él» (v. 30). G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 216) excluye a los tres discípulos como destinatarios de la aparición, ya que estaban dormidos. Pero eso, aparte de que supone forzar el texto, contradice al v. 32, donde se dice expresamente que «vieron... a los dos hombres que estaban junto a él». En el Antiguo Testamento, la *doxa* (= «gloria») representa, por lo general, una especie de resplandor asociado con la presencia de Dios (cf. Éx 24,17; 40,34); concretamente, en Éx 34,30-35, la cara de Moisés está «radiante», por efecto de su cercanía a la «gloria» de Dios. Es posible que Lucas, pensando en ese fenómeno, lo atribuyera también a Elías.

Hablaban de su partida

El texto dice expresamente: *exodos.* Se ha discutido enormemente el significado preciso de este término. Muchos comentaristas, basándose en 2 Pe 1,15; Sab 3,2; 7,6; Flavio Josefo, *Ant.* IV, 8, 2, n. 189 *(exodos tou zēn* = «éxodo de la vida/del vivir»), optan por el significado de «muerte», es decir, la muerte de Jesús. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 134; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 558; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc,* 272. Otros prefieren inter-

pretarlo como referencia a la resurrección; pero lo más probable, como apunta W. Michaelis (TDNT 5, 107), es que esa interpretación de *exodos* como «salida» del sepulcro sea forzar excesivamente el texto.

Por otra parte, lo que Jesús va a «completar», o llevar a cumplimiento, en Jerusalén no es sólo su muerte —a pesar de una posible alusión a ella en Lc 13,33—, sino también su *analēmpsis* (= «ascensión», «asunción»: Lc 9,51). De aquí que un buen número de investigadores defiendan la interpretación de *exodos* como referencia no sólo a la muerte de Jesús, sino a todo el proceso de su «paso» al Padre, que culmina con la ascensión. Cf. J. Mánek, *The New Exodus in the Books of Luke:* NovT 2 (1958) 8-23; A. Feuillet: RevThom 77 (1977) 189-192; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 216; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 143. Ésta es indudablemente la interpretación que mejor se amolda a la perspectiva geográfica de la teología de Lucas.

Completar en Jerusalén

Como apertura a un significado teológico más profundo se podría traducir: «que él iba a llevar a cumplimiento en Jerusalén». El sentido del verbo *plēroun* tiene aquí las mismas connotaciones que en Lc 1,20; 21,24; 22,16, donde se habla de una situación que alcanza un grado de plenitud o de cumplimiento. Con todo, hay ciertas diferencias con el empleo de ese verbo aplicado a palabras o citas que «se cumplen» (cf. Lc 4,21; 24,44). Esa plenitud o cumplimiento se refiere a hechos previstos en el plan salvífico de Dios. Jerusalén no es solamente la «ciudad que mata a los profetas» (Lc 13,34), sino, como dice esta misma frase, la ciudad donde va a llegar a su cumplimiento el propio destino de Jesús. De este modo, queda introducida la panorámica del viaje que comenzará en Lc 9,51.

Por consiguiente, Moisés y Elías no se aparecen a Jesús como «el ángel consolador» que algunos manuscritos introducen en Lc 22,43: «Se le apareció un ángel del cielo que le daba ánimos», y mucho menos como simples informadores que comunican a Jesús ciertos detalles sobre su proxima «partida» *(exodos).* Su función consiste más bien en relacionar ese *exodos* de Jesús con el papel de las dos figuras proféticas del Antiguo Testamento, es decir, con lo que ya habían anunciado Moisés y los profetas sobre la personalidad de Jesús. Es imposible interpretar ese *exodos,* que se ha de completar en Jerusalén, sin un cierto sentido prefigurativo de Lc 24.

v. 32. *Se caían de sueño*

Este detalle no aparece más que en la redacción lucana del episodio. Se puede interpretar como un elemento de la escenografía apocalíptica

(cf. Dn 10,9) o como una simple indicación de que ya es de noche (cf. Lc 9,37). En cualquier caso, la introducción de ese detalle pretende explicar la extraña sugerencia de Pedro sobre las «tres tiendas» (v. 33). Más adelante, en Lc 22,45, volverá a aparecer el «sueño» de los discípulos, pero esta vez justificado por su situación anímica: «los encontró dormidos por la pena».

Vieron su gloria

Véanse las «notas» exegéticas a Lc 9,26 y 9,31. Igual que en el versículo precedente (v. 31), la mención de la «gloria» implica una cierta asociación de la persona de Jesús con el ámbito de lo celeste, y, al mismo tiempo, es una manera de explicar la transformación que experimenta el aspecto físico de Jesús: «su rostro cambió de repente» (v. 29). En las cartas de Pablo, aunque es frecuente la asociación de *doxa* con la resurrección de Cristo (véase, por ejemplo, Rom 6,4), jamás se menciona expresamente la *doxa* de Jesús en sus relatos de las apariciones del Resucitado.

v. 33. *Mientras éstos se separaban de él*

Lucas emplea la construcción *en tō* seguido de infinitivo; cf. introducción general, tomo I, p. 199. El infinitivo es de presente; lo que le da un matiz de separación progresiva o gradual. También ese detalle es propio de la versión de Lucas.

Dijo Pedro

El verbo *eipen* queda integrado en la construcción narrativa *kai egeneto* con un verbo en indicativo, sin la conjunción *kai* (= «Y sucedió, mientras..., [que] dijo Pedro»).

Maestro

Lucas sustituye el título de Marcos: *rabbi* (Mc 9,5) por el vocativo *epistata;* véase la «nota» exegética a Lc 5,5.

Viene muy bien que estemos aquí nosotros

La frase parece indicar que Pedro estaba convencido de que su presencia podría evitar la desaparición de Moisés y Elías.

Vamos a hacer tres tiendas

Tanto en el griego clásico como en el del período helenístico, el término *skēnē* significaba las «tiendas», «chozas» o «cabañas» en las que encontraban refugio los pastores de vida nómada o incluso algunos destacamentos militares. En la versión de los LXX es frecuente el uso del

término como traducción del hebreo *miškān* (= «tienda del encuentro») o de *sukkāh* (= «choza», «cabaña»), asociado con la *skēnopegia* (= «fiesta de las chozas» Dt 16,13, cf W Michaelis TDNT 7, 369) La «fiesta de las chozas», o «de los tabernáculos», era originariamente una celebración de caracter agrícola —una de las antiguas fiestas de Israel—, conocida también como «fiesta de la recolección» o de la cosecha (cf Ex 23,16, 34,22), según Flavio Josefo «la fiesta más sagrada y la más importante de los hebreos» *(Ant* VIII, 4, 1, n 100) En tiempos de Jesús se había convertido en una fiesta de peregrinacion, a la que acudían grandes caravanas de judíos, la celebración duraba siete días, y durante ese tiempo los peregrinos residían en «tiendas» o en «cabañas» (cf Lv 23,42 44, véase también R de Vaux, *Ancient Israel,* Nueva York 1961, 495-502).

Pedro parece asociar su propia experiencia de estar con Jesús transfigurado, en la montaña, con el gozo y la euforia de esa celebración festiva La razón por la que los evangelistas han añadido la última parte de la frase parece ser la incongruencia implícita en el ofrecimiento de una «tienda» a figuras celestes como Moises y Elías Por otra parte, la mención de «tres tiendas» supone una equiparación de Jesús con los otros dos personajes, es decir, también él es una figura celeste.

Una para ti, otra para Moisés y otra para Elías

Las palabras de Pedro revelan que no sólo ha visto a los dos personajes que acompañan a Jesús, sino que los ha reconocido Las tres figuras aparecen al mismo nivel

No sabia lo que decía

Este detalle proviene de Mc 9,6, pero la redaccion de Lucas elimina el componente de «temor» que, en el segundo Evangelio, explica el sinsentido de la observación Lucas ya ha dado una explicación, al presentar a Pedro —y a los otros dos discípulos— invadidos «de sueño» El elemento de «temor» aparecerá más adelante «al entrar en la nube se asustaron» (v 34) Lo que realmente se quiere decir aquí es que Pedro no había logrado captar el sentido de la visión

v 34 *Mientras hablaba*

Esa precisión es una de las coincidencias, al menos en lo sustancial, entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos (Mc 9,7), aunque las respectivas formulaciones no sean exactamente iguales. M-J Lagrange *(Evangile selon Saint Luc,* lxxxi lxxiii) se pregunta si no habrá sido el propio Mateo el que lo ha tomado de Lucas (!) Cf F Neirynck, *Minor Agreements Matthew Luke in the Transfiguration Story,* 261. Esta mis-

ma precisión temporal volverá a aparecer en Lc 11,53 (según una variante del códice D, aunque con la supresión de *autou)* y en Lc 13,17

Se formó una nube

Hay que interpretar esa «nube» en su sentido veterotestamentario, es decir, como un elemento de la escenografía apocalíptica, como símbolo de la presencia y de la gloria de Dios Flavio Josefo describe explícitamente la nube que se posaba sobre la «tienda del encuentro» como *tēn epiphaneian tou theou* (= «la manifestación de Dios» *Ant* III, 12, 5, n 290, III, 14, 4, n 310) En el Antiguo Testamento es frecuente esa interpretación de la nube (cf Ex 16,10, 19,9, 24,15 18, 40,34, 2 Sm 22,12, 1 Re 8,10 11, Ez 10,3 4, Sal 18,11, 2 Mac 2,8) Para más detalles sobre el tema, cf H Riesenfeld, *Jésus transfigure L'Arriere plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre Seigneur,* 130 145, G H Boobyer JTS 41 (1940) 135 140

Los envolvió en su sombra

No está claro a quién se refiere el complemento directo «los» H Schurmann *(Das Lukasevangelium,* 561) admite, sin género de dudas, que se refiere a Jesús, Moisés y Elías, y así piensa también W Grundmann *(Das Evangelium nach Lukas,* 193) Pero la dificultad viene del verbo siguiente «se asustaron», que se refiere indudablemente a los discípulos Por otra parte, parece que, según el v 35, la voz que sale de la nube se dirige a los que estan fuera

En cuanto al significado de la expresión, si se entiende que la nube envolvió sólo a Jesús, Moisés y Elías, se concibe como un elemento que transporta a los personajes a la presencia de Dios En cambio, si en esa sombra se incluye también a los discípulos, la nube es símbolo de la presencia de Dios El verbo *episkiazein* tiene aquí sentido literal «envolver/cubrir con su sombra», para un uso figurativo del término, cf Lc 1,35

Al entrar en la nube

En el texto griego, el verbo que nosotros hemos puesto a continuación «se asustaron», está antes de la frase circunstancial «al entrar en la nube», es decir, «tuvieron miedo/se asustaron al entrar en la nube» Lucas emplea, una vez más, la construcción *en tō* con infinitivo *(eiselthein* = «entrar»), cf Introduccion general, tomo I, p 199 El manuscrito más antiguo de Lucas —P^{75}— omite el sujeto explícito del infinitivo *autous* (= «ellos»), con lo que afirma claramente que los discípulos entraron en la nube Sin embargo, otros manuscritos —P^{45}, los códices D, Θ y la tradición textual «koiné»— sustituyen *autous* por

ekeinous (= «aquellos»); así, el problema queda resuelto, ya que el sentido es que sólo Jesús, Moisés y Elías entraron en la nube. Pero los códices más representativos y fiables conservan la ambigüedad leyendo *autous* (= «ellos»), que, por otra parte, es la *lectio difficilior*. ¿Se podría ver en esa frase una alusión a Éx 24,18: «Moisés se adentró en la nube»?

Se asustaron

En Mc 9,6, el «temor» es lo que explica la falta de comprensión de Pedro: «Estaban tan atemorizados, que no sabía lo que decía»; aquí, en cambio, el clima ominoso se crea por la presencia y por la sombra de la nube. Para el «temor», como elemento apocalíptico, véase Dn 10,7.

v. 35. *Salió de la nube una voz*

Clara referencia a la palabra de Dios, que transmite una revelación. Véase la «nota» exegética a Lc 2,22. En 2 Pe 1,18 se dice expresamente: «esta voz llegada del cielo», sin la más mínima mención de la nube.

Éste es mi Hijo

La presentación es igual que en el episodio del bautismo (Lc 3,22). La voz rechaza la sugerencia de Pedro y rectifica una posible interpretación de la escena —y de su experiencia personal— en la perspectiva de la fiesta de los tabernáculos. Pero eso no es todo. Hay que subrayar que la voz no se dirige al propio Jesús, como en la escena del bautismo, sino a los discípulos que le acompañan. Naturalmente, la expresión, tanto en este pasaje como en el correspondiente de Mateo (Mt 17,5), está tomada de la redacción de Marcos (Mc 9,7). Y de ahí ha pasado, tal cual, al episodio del bautismo según Mateo (Mt 3,17), donde la voz, dirigida al propio Jesús (cf. Mc 1,11; Lc 3,22), se transforma en una proclamación pública de su filiación. La fórmula que se recoge en 2 Pe 1,17, pronunciada ante «los testigos de su grandeza», tiene estrecho paralelismo con la formulación de Mateo (Mt 3,17). Para el significado del título, véase la «nota» exegética a Lc 3,22.

Mi Elegido

Tal vez se pudiera traducir también como «*El* Elegido». En el texto griego, el pronombre posesivo *mou* (= «mío», «de mí») está colocado de tal manera, que se puede entender como referido al título precedente (*huios* = «Hijo»), o a las dos denominaciones. La designación es: *ho eklelegmenos,* que, en realidad, es el participio perfecto de la voz pasiva de *eklegein* (= «escoger», «elegir»); es la única vez que se emplea este apelativo en todo el Nuevo Testamento. Íntimamente relacionado

con ese título está el adjetivo verbal *ho eklektos* (= «el Elegido»), que sale en Lc 23,35; cf. Jn 1,34, según la variante de algunos manuscritos.

Dentro de la literatura judía contemporánea, el título aparece en un texto arameo de Qumrán como: *beḥir 'elāhā'* (= «el Elegido de Dios»). Cf. ESBNT, 127-160, especialmente pp. 151-153. Esta forma, «Elegido de Dios», no aparece en el Antiguo Testamento y, de por sí, no representa un título mesiánico. La literatura de Qumrán da el título de «Elegido» al Maestro de justicia (1QpHab 9,12). En el pasaje que comentamos se aplica al que, según el Nuevo Testamento, es el Mesías; aunque aquí no se le da expresamente ese título. En el texto va asociado a otro apelativo: «mi Hijo», y puede encerrar una alusión a Is 41,8-9; 42,1 (LXX), donde se llama a Israel «mi elegido» y a Jacob «mi siervo/mi hijo» *(ho pais mou).* Sin embargo, la formulación no coincide con la de los LXX, aparte de que el término *pais* es la traducción del hebreo *'ebed* (= «siervo»). La alusión a estos pasajes del Deuteroisaías, o sea, al «Siervo del Señor», es muy posible; pero no hay ninguna referencia mesiánica, al menos de manera explícita. Para la interpretación contraria, véanse R. Bultmann, HST, 259; H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré,* y otros comentaristas. En resumen, la voz del cielo presenta a Jesús como «Hijo» y como «Elegido».

Los manuscritos más fiables —P^{75}, P^{45} y los códices ℵ, B, L, etc.— leen *eklelegmenos;* otros, en cambio —códices A, C^{+}, K, P, W, X, etcétera—, oscilan entre las lecturas *eklektos* (armonización con Lc 23, 35) o *agapētos* (= «querido»: armonización con Mc 9,7).

Escuchadle

El texto de Lucas dice *autou akouete* (= literalmente: «a él escuchad»), mientras que en Mc 9,7 el orden de las palabras es inverso. La redacción de Lucas sigue más de cerca a Dt 18,15: *autou akousesthe* = «a él escucharéis». Por tanto, la voz que sale de la nube opera una sustitución: ya no cuenta el viejo profetismo encarnado en esas figuras que desaparecen; se presenta un nuevo mensajero, el Hijo, el Elegido; sólo a él habrá que escuchar en adelante. La consecuencia es clara: la palabra del mensajero celeste tiene una autoridad superior incluso a la de Moisés y Elías. Cf. Hch 3,22.

v. 36. *Después de resonar la voz*

Lucas insiste, una vez más, en la construcción temporal *en tō* seguido de infinitivo *(genesthai* = «cuando sucedió la voz»); cf. Introducción general, tomo I, p. 199.

Solo

Jesús está solo, sus acompañantes, las dos figuras veterotestamentarias, se han desvanecido Esta presentación de Jesús «solo» es más efectista en la versión de Marcos, que no describe a los personajes alejándose de Jesús (cf Lc 9,33 «mientras ellos se separaban de él») Por eso la redacción de Lucas parece, hasta cierto punto, incongruente, al haber mencionado antes el hecho de la separación de los personajes

La indicación de que Jesús esté «solo» concentra sobre él —y únicamente sobre él— todo el significado del episodio La transfiguración no es una epifanía de las dos figuras veterotestamentarias Por otra parte, si la voz que viene del cielo alude verdaderamente al Deuteroisaías (Is 41,8-9, 42,1), Jesús queda revestido de una de las funciones del «Siervo» ser «luz de las naciones» (cf Is 49,6) Ante esa «soledad» de Jesús, cuando ya ha desaparecido la ley y se han esfumado los profetas, se percibe de lleno todo lo que significa este episodio para el mensaje de Jesús y para el carácter salvífico de su misión universal

Guardaron el secreto

Esta indicación del silencio de los discípulos sobre lo que había pasado en la montaña no proviene de Mc 9,8, sino que es, más bien, un resumen de Mc 9,9-13, episodio que omite Lucas En el Evangelio según Marcos es el propio Jesús el que da la orden de silencio (Mc 9,9)

Por el momento

Es decir, durante el ministerio público de Jesús, en contraste con lo que sucedará después de la resurrección, cuando el mensaje no sólo se difunda por todos los rincones, sino que llegue incluso a ponerse por escrito, por medio de los evangelistas Véase la «nota» exegética a Lc 4,2

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,28-36

Baltensweiler, H , *Die Verklarung Jesu Historisches Ereignis und synoptische Berichte* (Zurich 1959)

Best, F , *The Transfiguration A Select Bibliography* JETS 24 (1981) 157-161

Blinzler, J , *Die neutestamentlichen Berichte uber die Verklarung Jesu* (Munster 1937)

Boobyer, G H , *St Mark and the Transfiguration* JTS 41 (1940) 119-120

Carlston, C E , *Transfiguration and Resurrection* JBL 80 (1961) 233-240

Coune, M , *L'Évangile de la transfiguration* «Paroisse et liturgie» 52 (1970) 157-170

Dabrowski, E , *La transfiguration de Jésus* (Roma 1939)

Feuillet, A , *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la transfiguration* Bib 39 (1958) 281-301

Gerber, W , *Die Metamorphose Jesu, Mark 9 2f par* TZ 23 (1967) 385-395

Kenny, A , *The Transfiguration and the Agony in the Garden* CBQ 19 (1957) 444-452

Léon Dufour, X , *La transfiguration de Jesus,* en *Etudes d'évangile* (París 1965) 83-122, trad española *Estudios de evangelio Análisis exegético de relatos y parabolas* (Ed Cristiandad, Madrid 1982) 83-119

Lohmeyer, E , *Die Verklarung Jesu nach dem Markus Evangelium* ZNW 21 (1922) 185 215

McCurley, F , Jr , *«And after Six Days» (Mark 9 2) A Semitic Literary Device* JBL 93 (1974) 67-81

Mánek, J , *The New Exodus in the Books of Luke* NovT 2 (1958) 8 23

Masson, C , *La transfiguration de Jésus (Marc 9,2-13)* RTP 3/14 (1964) 1-14

Neirynck, F , *Minor Agreements Matthew-Luke in the Transfiguration Story,* en *Orientierung an Jesus Zur Theologie der Synoptiker* (Hom a Josef Schmid, ed por P Hoffmann y otros, Friburgo de Brisgovia 1973) 253-266

Pamment, M , *Moses and Elijah in the Story of the Transfiguration* ExpTim 92 (1980 81) 338-339

Ramsey, A M , *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (Londres 1949)

Riesenfeld, H , *Jésus transfiguré L'Arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre Seigneur* (Copenhague 1947).

Sabbe, M , *La redaction du récit de la transfiguration,* en *La venue du Messie Messianisme et eschatologie* (Brujas 1962) 65-100.

Schmithals, W , *Der Markusschluss, die Verklarungsgeschichte und die Aussendung der Zwolf* ZTK 69 (1972) 379-411

Stein, R H , *Is the Transfiguration (Mark 9 2-8) a Misplaced Resurrection-Account?* JBL 95 (1976) 79-96.

Taylor, V , *Evangelio según san Marcos* (Ed Cristiandad, Madrid 1980) 459-470

VIII. CURACION E INSTRUCCIONES DIVERSAS

53. *CURACION DEL NIÑO EPILEPTICO* (9,37-43a)

37 Al día siguiente, al bajar del monte, le salió al encuentro
mucha gente. 38 Y, de pronto, un hombre gritó de entre la
multitud:
—Maestro, por favor, atiende a mi hijo, que es el único
que tengo. 39 Muchas veces le agarra un espíritu y, de pronto,
se pone a gritar, y lo retuerce de modo que echa espumarajos
por la boca; y a duras penas se va, dejándolo molido. 40 He
rogado a tus discípulos que lo expulsen, pero no han sido
capaces.
41 Jesús contestó:
—¡Qué generación más incrédula y pervertida! ¿Hasta
cuándo tendré que estar con vosotros y soportaros? Tráeme
aquí a tu hijo.
42 Mientras se acercaba el niño, el demonio lo derribó al
suelo y empezó a retorcerlo. Jesús increpó al espíritu inmun-
do, curó al niño y se lo devolvió a su padre.
43 Todos quedaron espantados de la poderosa majestad de
Dios.

COMENTARIO GENERAL

En el Evangelio según Marcos, la transfiguración de Jesús va seguida de un episodio sobre la venida de Elías antes de que se produzca «la resurrección de entre los muertos» (Mc 9,9-13). Lucas omite todo el pasaje, y reanuda su narración —siguiendo el orden de Marcos— con la curación de un muchacho epiléptico (Lc 9,37-43a; cf. Mc 9,14-29).

Anteriormente, en Lc 7,27, Jesús aplica a Juan Bautista la palabra profética de Mal 3,1 (cf. Mal 3,23), que supone, indirecta-

mente, una identificación de Juan con Elías, el restaurador esperado. Por eso ahora no es necesario introducir a Elías como precursor de la «resurrección». Por otra parte, tanto en los relatos de la infancia como en Lc 7,24-30, ha quedado suficientemente claro que Juan Bautista es el precursor de Jesús. Por tanto, introducir a Elías en un papel de precursor no tiene ahora, para Lucas, ningún sentido. La figura de Elías ya ha desaparecido, junto con Moisés, en la escena de la transfiguración. Por consiguiente, Lucas puede omitir, sin más, todo el episodio de Marcos (Mc 9,9-13). Y eso por simple lógica narrativa y no precisamente porque la vuelta de Elías antes de la resurrección pudiera parecer chocante a sus lectores paganocristianos (cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 567). La redacción de Lucas contrasta igualmente con la presentación de Mateo, que, aparte de reproducir la referencia implícita de Mc 9,13 «os digo que también Elías ha venido ya, y le trataron a su antojo» (cf. Mt 17,12), añade por su propia cuenta: «Los discípulos comprendieron entonces que se refería a Juan Bautista» (Mt 17,13). En el relato de Mateo, esta adición sirve para clarificar explícitamente lo ya enunciado en Mt 11,10, por medio de la cita profética (Mal 3,1).

Centrándonos ya en el episodio propiamente dicho, es decir, en la curación del niño epiléptico (Lc 9,37-43a), se observa que no sólo tiene un paralelismo con la secuencia narrativa de Marcos (Mc 9,14-29), sino que está fundamentalmente inspirado en ese pasaje del segundo Evangelio. La reelaboración de Lucas se detecta, sobre todo, en los puntos siguientes:

1. El v. 37 es claramente redaccional, basado en elementos de Mc 9,9.14.

2. Lucas omite el encuentro de Jesús y de sus tres acompañantes con el resto de los discípulos, enzarzados en una viva discusión con ciertos doctores de la ley (cf. Mc 9,14-16).

3. La descripción de la enfermedad del niño (Lc 9,38-39) es mucho más sobria y elegante que su correlativa en Marcos (cf. Mc 9,17-18); además, Lucas omite la descripción siguiente (Mc 9,20c-25), aunque conserva la declaración de Jesús (Lc 9,41; cf. Mc 9,19).

4. En el enfrentamiento con el espíritu, Lucas se limita a con-

signar el hecho de la conminación (Lc 9,42c; cf. Mc 9,25), sin una palabra expresa de Jesús.

5. El final de la narración está completamente cambiado; Lucas suprime los detalles de Mc 9,25c-29 e introduce su propia formulación (Lc 9,42d: «se lo devolvió a su padre»; cf. Lc 7,15b).

6. Como conclusión del episodio, Lucas añade la reacción de la gente ante el prodigio (Lc 9,43).

Lo que más llama la atención en el trabajo redaccional de Lucas es su drástica reducción de materiales; los dieciséis versículos de su fuente se quedan en sólo seis y medio.

Pero Lucas no es el único que abrevia la redacción de Marcos. También Mateo hace lo mismo, según su tendencia a eliminar detalles innecesarios. Concretamente en este episodio, ciertos recortes de Mateo coinciden con los introducidos por Lucas. Por ejemplo, los dos suprimen la discusión entre los discípulos de Jesús y un grupo de gente al que se unen ciertos doctores de la ley (cf. Mc 9, 14-16); omiten la nueva descripción de la enfermedad del muchacho (cf. Mc 9,20c-25), y simplifican la curación propiamente dicha (cf. Mc 9,25-27). Sin embargo, Mateo incluye la pregunta de los discípulos: «¿Por qué no pudimos echarlo nosotros?» (Mt 17,19; cf. Mc 9,28, aunque la respuesta es distinta; mientras que en Marcos se apela a la «oración» (Mc 9,29), en Mateo se hace referencia a la «fe», una fe que mueve las montañas (Mt 17,20).

Las coincidencias entre Mateo y Lucas pueden inducir a pensar que ambos dependen no precisamente de Marcos, sino de alguna formulación más escueta, presumiblemente de «Q». Ésa es la opinión de B. Weiss. Cierto que hay una serie de formulaciones idénticas en Mateo y Lucas en oposición a Marcos; por ejemplo: *legōn* (= «diciendo»: Mt 17,15; Lc 9,38), *edynēthēsan* (= «[no] han sido capaces»: Mt 17,16; Lc 9,40), la adición de *kai diestrammenē* (= «y pervertida»: Mt 17,17; Lc 9,41), *hōde* (= «aquí»: Mt 17, 17e; Lc 4,41d). Pero se trata de unos detalles tan insignificantes, que no se pueden considerar como indicios de una fuente distinta; lo más probable es que sean puramente fortuitos. Por otra parte, cuando Mateo y Lucas coinciden, en oposición a Marcos, las respectivas formulaciones son tan divergentes que no se puede postular una forma «Q» de este episodio. T. Schramm *(Der Markus-*

Stoff, 140) dice que la redacción lucana de este pasaje «depende de una variante de tradición». Si esa opinión es correcta, habría que postular una forma «L» de este episodio. Pero ¿es correcta esa opinión? En fin de cuentas, lo más lógico es considerar este pasaje del Evangelio según Lucas como «redacción» de Mc 9,14-29. Cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 571; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* y otros muchos comentaristas.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio es un «relato de milagro» (cf. R. Bultmann, HST, 211; V. Taylor, FGT, 123); concretamente, un «exorcismo». La declaración de Jesús en Lc 9,41 (cf. 9,19) parece una adición secundaria, más acorde con la narración de Marcos que con la de Lucas. En opinión de R. Bultmann, hay que atribuir a la tradición anterior a Marcos la síntesis de dos géneros independientes: un «relato de milagro» (cuyo núcleo se habría conservado en Mc 9,14-20), y una «declaración de Jesús», articulada en forma narrativa (globalmente: Mc 9, 21-27). Por su carácter peculiar, Mc 9,25 podría ser la conclusión del primero de los dos géneros, mientras que Mc 9,28-29 sería una adición redaccional del propio evangelista. En cuanto a la redacción de Lucas, la forma es indiscutiblemente un «relato de milagro»; el texto de Lc 9,41 sería una adición secundaria al correspondiente bloque narrativo de Marcos. Para el problema específico de Lc 9, 41, véase la respectiva «nota» exegética.

El episodio, tal como se presenta en Lucas, no es un prodigio que responda a una actitud de «fe» —a pesar de las implicaciones del v. 41—, sino que nace, primariamente, de la «compasión» de Jesús; en este sentido, es paralelo a la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17). En cambio, en la versión de Marcos, la fe es un elemento determinante (Mc 9,23-24), y mucho más aún en la narración de Mateo (Mt 17,19-20). La nota conclusiva del episodio es en Marcos una referencia explícita a la «oración» (Mc 9,29b), un detalle que no aparece ni en Mateo ni en Lucas. La omisión es particularmente llamativa en este último, dada la relevancia del tema precisamente en su evangelio.

La redacción lucana del episodio presenta, una vez más, a Jesús en ejercicio de sus poderes curativos (cf. Lc 4,14; 5,17; 6,19); el destinatario es ahora un «hijo único» —tema eminentemente luca-

no (cf. Lc 7,12; 8,42)—, víctima de la posesión diabólica. En las palabras de Jesús hay una severa crítica de la generación contemporánea; pero, al mismo tiempo, queda preparada la curación del niño. El pasaje es, en cierto modo, una nueva respuesta a la pregunta fundamental de Herodes (Lc 9,9): Jesús es una epifanía del «poder del Señor», una presencia de «la poderosa majestad de Dios» (Lc 9,43a; véase la respectiva «nota» exegética, para ulteriores matizaciones).

NOTAS EXEGETICAS

v. 37. *Al día siguiente*

La frase introductiva de Marcos (Mc 9,14) parece sugerir que la curación del muchacho tiene lugar el mismo día de la transfiguración; en cambio, Lucas quiebra explícitamente la continuidad narrativa. Ese detalle es un nuevo indicio de que, según Lucas, la transfiguración tuvo lugar de noche; véase la «nota» exegética a Lc 9,32b.

Con respecto a esa datación, «al día siguiente» *(tē hexēs hēmera),* la tradición manuscrita no es unánime. El códice D, la VL y las versiones siro-sinaítica y siro-curetoniana leen *dia tēs hēmeras* (= «durante el día»); E. Klostermann *(Das Lukasevangelium,* 109) y algunos otros comentaristas prefieren esa variante, como más acorde con la mentalidad contemporánea, que computaba el nuevo día a partir del atardecer. Por otra parte, el P^{45} lee simplemente *tēs hēmeras,* que probablemente tiene el mismo significado. Sobre la frase preposicional de Lucas, véase la «nota» exegética a Lc 7,11. Cf. también Lc 8,1.

Del monte

Se refiere naturalmente a «la montaña», ya mencionada en Lc 9,28. La referencia está tomada de Mc 9,9a, aunque Lucas omite todo ese pasaje de Marcos (Mc 9,9c-13). El tema de «guardar silencio» o «guardar el secreto» (cf. Mc 9,9b) ya ha sido mencionado al final de la narración precedente (cf. Lc 9,36). Desde ese monte, en el que Jesús entra en comunicación con su Padre y experimenta la transfiguración, baja al mundo corriente de la miseria humana. Cf. Lc 6,17.

Le salió al encuentro mucha gente

La traducción literal dentro de toda la frase introductoria sería: «Y sucedió... (que) le salió al encuentro mucha gente». Lucas emplea aquí la construcción *egeneto de,* que rige un verbo en indicativo *(synēntēsen)* sin la conjunción *kai;* cf. introducción general, tomo I, p. 199. Pero el

códice D introduce como variante *synelthein* (= «reunirse»), es decir, un verbo en infinitivo, otra de las modalidades de la construcción narrativa. Parece que la gente estaba esperando a Jesús, ya que el resto de los discípulos estaba también allí. Lucas omite toda mención de los doctores de la ley y del ambiente de disputa (cf. Mc 9,14).

v. 38. *De pronto*

Literalmente: «Y he aquí (que)»; la típica introducción de Lucas: *kai idou* (cf. Introducción general, tomo I, p. 203). La frase vuelve a aparecer en el versículo siguiente (v. 39), donde lo hemos traducido por «muchas veces». La expresión no sale en ninguno de los otros dos sinópticos.

Maestro

El título *didaskale* es el mismo que emplea Marcos (Mc 9,17); Mateo, en cambio, dice *kyrie* (= «Señor»: Mt 17,15). Para el significado del título, véase la «nota» exegética a Lc 7,40.

Por favor

Literalmente: «te ruego», «te pido». El verbo *deisthai* es uno de los favoritos de Lucas (véase nuestra Introducción general, tomo I, p. 188).

Atiende

Lucas emplea el verbo *epiblepein,* que anteriormente, en el *Magnificat,* se aplica a la misericordia de Dios (= «se ha fijado» en la humillación de su esclava: Lc 1,48).

(Hijo) único

Adición redaccional de Lucas; cf. Mc 9,17. Véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general a este pasaje y la «nota» exegética a Lc 7,12.

v. 39. *Un espíritu*

El término *pneuma* aparece sin ningún calificativo; tal vez se explique por influjo de Mc 9,20. La versión de Marcos habla expresamente de *echonta pneuma alalon* (= «que tiene un espíritu que no le deja hablar», «un espíritu mudo o de mudez»: Mc 9,17). Más adelante, en el v. 42, Lucas describirá a ese «espíritu» como *to daimonion* (= «demonio») y como *pneuma akatharton* (= «espíritu inmundo»); esta última designación procede de Mc 9,25b. En el pasaje correspondiente de Mateo, la descripción de la enfermedad es bien distinta: *selēniazetai kai kakōs echei* (literalmente: «es lunático y se siente mal»: Mt 17,15);

pero, poco después, Jesús increpa al «demonio» *(to daimonion* Mt 17,18).

Un lector moderno que preste atención a los detalles descriptivos de Marcos no podrá menos de calificar esa situación como «epilepsia», en cuyo caso la traducción podría ser: «tiene epilepsia y le dan ataques» (Mt 17,15). El término «epilepsia» procede del griego *epilambanein* (= «coger», «zarandear»), y describe las convulsiones y ataques que produce esa enfermedad. La ignorancia de un diagnóstico preciso sobre las causas de esos «ataques» *(epilēpsiai)* llevó a considerarlos como un influjo de la «luna» *(selēnē),* de un «demonio» *(daimonion)* o de un «espíritu» *(pneuma).* Sobre el modo de pensar pre-lógico, véase la «nota» exegética a Lc 4,33.

Lo retuerce de modo que echa espumarajos por la boca

Flavio Josefo *(Ant.* VI, 12, 2, n. 245) usa la palabra *aphron* (= «espuma», «baba») como un elemento descriptivo de la fingida locura de David en Gat (1 Sm 21,14). Algunos manuscritos —א, D, Θ y otros— introducen un nuevo verbo: *rēssei kai* (= «[le] tira al suelo y [le] retuerce»). Hoy día, la epilepsia es una enfermedad nerviosa crónica que se manifiesta en pérdida del conocimiento y de la capacidad motriz, y va acompañada de convulsiones de mayor o menor intensidad; sus causas pueden ser una afección congénita o una lesión cerebral producida por algún tumor, por determinados agentes tóxicos o simplemente por heridas orgánicas. Los ataques epilépticos se manifiestan, generalmente, en la infancia o en la pubertad.

A duras penas

El adverbio *molis* quiere expresar la resistencia del demonio a abandonar el control del niño. Algunos de los manuscritos más importantes —P^{45}, P^{75}, códice D y las tradiciones textuales «koiné» y hesiquiana— leen *mogis,* otro adverbio que, curiosamente, tiene el mismo significado.

Dejándolo molido

Véase el artículo de J. Wilkinson, *The Case of the Epileptic Boy:* ExpTim 79 (1967) 39-42.

v. 40. *Tus discípulos*

Ya en un episodio anterior del Evangelio según Lucas se reconoce que Jesús, durante su ministerio público, tenía su propio grupo de discípulos (cf. Lc 5,30). A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary*

on the Gospel according to St Luke, 254) piensa que esa indicación «no tiene por qué referirse a los apóstoles, que habían recibido 'autoridad sobre toda clase de demonios' (Lc 9,1)» Pero ¿por qué hay que excluir a ese grupo, excepto los tres que habían subido con Jesús al monte? El texto no parece hacer distinciones, sino más bien todo lo contrario Además, la narración de Lucas todavía no ha dado la indicación de que «hasta los demonios se nos someten al usar tu nombre» (Lc 10,17) O ¿es que la autoridad conferida a los apóstoles en Lc 9,1 era válida únicamente durante el período de la misión?

Que lo expulsen

La lectura más fidedigna, representada por los códices ℵ, A, B, C, W, los pertenecientes a la familia Freer y otros muchos, es *ekbalōsin auto* (= «que lo expulsen») Pero el P[45] lee *ekbalōsin auton,* sustituyendo el neutro *auto* por el masculino *auton* Mucho más extraña es la variante del codice D *apallaxōsin auton* (= «le reconcilien»).

No han sido capaces

La formulación de Lucas, que coincide con la de Mateo (Mt 17,16), es *ouk ēdynēthēsan,* mientras que Marcos dice *ouk ischysan* (= «no han podido», es decir, «no han tenido suficiente poder»), lo curioso es que Lucas no evita el uso de esa palabra en otros contextos (cf Lc 6,48, 8,43, 13,24, etc) Ésta es una de las coincidencias menores entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos Sin embargo, todo parece apuntar hacia un contraste entre la incapacidad de los discípulos y la potencia dominadora de Jesús El contraste es un conocido recurso literario que contrapone la limitada eficiencia del aprendiz con la pericia consumada del taumaturgo Recuérdese la incapacidad de Guejazí, que no logra resucitar al hijo de la sunamita, hasta que se presenta Eliseo (2 Re 4,31)

v 41 *¡Qué generación más incrédula y pervertida!*

Esa exclamación de Jesús es más pertinente en un contexto como el de Marcos, donde se ha introducido inicialmente un clima de discusión con los doctores de la ley y se ha mencionado la impotencia de los discípulos En el Evangelio según Lucas es la primera vez que sale esa descripción explícitamente peyorativa de la generación contemporánea de Jesús, cf Lc 11,29 Ya antes se hizo una referencia, aunque mucho menos incisiva, a «esta generación» (Lc 7,31), véase, además, Lc 11, 30 31 32 50 51, 17,25, 21,32 La exclamación está tomada de Mc 9,19, pero Lucas, igual que Mateo (Mt 17,17), añade el adjetivo *diestrammenē* (= «pervertida») Otra de las coincidencias menores entre Mateo

y Lucas, en oposición a Marcos, dentro de la llamada «triple tradición». Pero, como muy bien observa H. Schürmann *(Das Lukasevangelium,* 570, n. 25), la adición es independiente en uno y en otro, ya que ambos reproducen el texto de Dt 32,5: *genea skolia kai diestrammenē* (= «generación malvada y pervertida»); cf. Dt 32,20. Véase también Flp 2,15, donde sale esa frase veterotestamentaria, en un contexto ajeno a la tradición evangélica.

¿A quién se refieren esas palabras? Según H. Schürmann *(Das Lukasevangelium,* 570), E. E. Ellis *(The Gospel of Luke,* 144), F. W. Dankler *(Jesus and the New Age According to St. Luke,* 119) y otros comentaristas, se refieren a los discípulos. Pero A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 255), J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 136) y otros piensan en un auditorio más amplio: el padre del epiléptico y la multitud. Pero el v. 43a *(pantes* = «todos») e incluso el v. 43b *(pantōn)* parecen indicar que la referencia se extiende a ambas categorías, es decir, a los discípulos y al resto de la gente. Las palabras no dejan de ser enigmáticas, al generalizar de ese modo la crítica de «esta generación».

¿Hasta cuándo tendré que estar con vosotros?

También esta pregunta retórica cuadra mucho mejor en la versión de Marcos. Las palabras adquieren una tonalidad ominosa si se interpretan a la luz del anuncio siguiente (Lc 9,44b). La formulación, tanto aquí como en Mc 9,19, es *esomai pros hymas;* sobre el empleo del verbo *einai* (= «ser», «estar») con la preposición *pros* (= «hacia»), en sentido asociativo, véase Jn 1,1.

Y soportaros

La frase de Jesús puede encerrar una alusión a Is 46,3-4, donde el Señor se presenta «cargando con» Israel. En el contexto de Lc 9, concretamente poco después del primer anuncio de la pasión, la queja reviste una especial incisividad. También se podría ver en esa frase una referencia al disgusto con el que Moisés se desahoga ante el Señor: «¿Por qué tratas mal a tu siervo... sino que le haces cargar con todo este pueblo?... ¿Coge en brazos a este pueblo, como una nodriza a la criatura...?» (Nm 11,11-12).

Tráeme aquí a tu hijo

La compasión de Jesús contrasta con la falta de comprensión de los que le rodean. Lucas emplea el imperativo singular: *prosagage* —un compuesto de *agein* (= «traer», «llevar»)—, mientras que Marcos pone el plural *pherete* (= «traed»); véase la «nota» a Lc 4,40.

v. 42. *Lo derribó al suelo*

Caer al suelo es un efecto de la confrontación con Jesús. La forma *errēxen* puede parecer un aoristo del verbo *rhēgnymi* (= «desgarrar»); pero existe también el verbo *rhēssein,* cuyo aoristo de indicativo tiene la misma forma, y significa «derribar», «tirar al suelo» (cf. BAG, 743a).

Increpó

Véase la «nota» exegética a Lc 4,35. Tanto el verbo *(epitiman)* como el destinatario de la increpación *(tō pneumati tō akathartō* = «al espíritu inmundo») proceden de Mc 9,25.

Curó al niño

Lucas resume en esta frase la dramática descripción de Mc 9,25cd-27. En la mayoría de los casos, el verbo *iasthai* se aplica a la curación de enfermedades físicas (cf. Lc 5,17; 6,18-19; 7,7; 8,47; 9,2.11; 14,4; 17, 15; 22,51; Hch 9,34; 28,8); pero tanto aquí como en Hch 10,38 se emplea en contexto de «exorcismo». Otro indicio de la relación entre «enfermedad» y «demonio», o simplemente una prueba más de que no se distinguía con exactitud entre «curación» y «exorcismo»; véase la «nota» exegética a Lc 4,33.

Se lo devolvió a su padre

El mismo gesto que en la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,15). Es la respuesta del taumaturgo —mejor dicho, de su compasión— al insistente ruego del padre (vv. 38-40).

v. 43. *La poderosa majestad de Dios*

Literalmente: «la majestad/grandeza de Dios». El término *megaleiotēs* sale otras dos veces: en Hch 19,27 (referido a Diana, diosa protectora de Éfeso) y en 2 Pe 1,16 (con referencia a la «grandeza» de Cristo).

La conclusión del episodio es característica de Lucas (cf. Lc 4,32; 8,25; 11,14). Y no solamente por su formulación, sino incluso por su presencia, ya que ni en Mateo ni en Marcos se consigna una reacción de la gente.

Probablemente, la frase sólo quiere decir que los circunstantes reconocieron que Jesús había actuado como instrumento del poder salvífico de Dios; en él se había manifestado «la poderosa majestad de Dios» (cf. W. F. Arndt, *Bible Commentary: The Gospel according to St. Luke,* 266; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 195; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 570). Pero en la continuación de ese versículo, en el v. 43b, los verbos en tercera persona del singular *(epoiei* =

«hacia», *eipen* = «dijo») no llevan un sujeto explícito. En un párrafo seguido eso querría decir que el sujeto es la persona mencionada en último lugar, es decir, «Dios».

En los sinópticos, por lo general, *ho theos* se refiere al Padre; pero llega un momento en que los escritos neotestamentarios aplican el título a Jesús (cf. Jn 1,1; 20,28; Heb 1,8-9; véase R. E. Brown, *Jesus God and Man,* 23-28). ¿No será también éste uno de esos versículos polivalentes, e incluso ambiguos, de la obra de Lucas, en los que se refleja un proceso de maduración que lleva al reconocimiento de Jesús como «Dios»? Cf. Lc 8,39; Hch 20,28. Si fuera así, podría interpretarse esta afirmación como otra respuesta a la pregunta inicial de Herodes (Lc 9,9).

Este final del episodio, en el que Lucas suprime el texto de Mc 9, 28-29 (cf. Mt 17,19-20), pasa por alto la incomprensión de los discípulos, que no han captado la fuerza de la «oración» (Mc 9,29) o de la fe (Mt 17,20).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,37-43a

Bornkamm, G., «*Pneuma alalon*»*: Eine Studie zum Markusevangelium,* en *Geschichte und Glauben* (Munich 1971) 2, 21-36.

Kertelge, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Munich 1970) 174-179.

Léon-Dufour, X., *L'Épisode de l'enfant épileptique,* en *La formation des évangiles* (Brujas 1957) 85-115.

— *El niño epiléptico,* en *Estudios de Evangelio* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 182-220.

Schenk, W., *Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk 9,14-29:* ZNW 63 (1972) 76-94.

Schenke, L., *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (Stuttgart 1977) 314-349.

Vaganay, L., *Les accords négatifs de Matthieu-Luc contre Marc: L'épisode de l'enfant épileptique (Mt. 17,14-21; Mc. 9,14-29; Lc. 9,37-43a),* en *Le problème synoptique: Une hypothèse de travail* (Tournai 1957) 405-425.

Van der Loos, H., *The Miracles of Jesus:* NovT 9 (1965) 397-405.

Wilkinson, J., *The Case of the Epileptic Boy:* ExpTim 79 (1967) 39-42.

54. *SEGUNDO ANUNCIO DE LA PASION*
(9,43b-45)

[43b] Y mientras todos se maravillaban de cuanto hacía, dijo Jesús a sus discípulos:

—[44] Meteos bien en los oídos estas palabras: El Hijo de hombre va a ser entregado en manos de los hombres.

[45] Pero ellos no entendían esa palabra; el sentido les resultaba tan oscuro, que no lograban comprenderlo. Incluso tenían miedo de preguntarle qué quería decir.

COMENTARIO GENERAL

Mientras duran los ecos de la reacción general ante el prodigio —curación del niño epiléptico (Lc 9,37-43a)—, Lucas, fiel a la secuencia de Marcos (cf. Mc 9,30-32), introduce el segundo anuncio de la pasión (Lc 9,43b-45; cf. Mt 17,22-23). Cf. Lc 9,22. La redacción de Lucas depende, una vez más, de la formulación de Marcos, y no se puede decir, como pretende T. Schramm *(Der Markus-Stoff,* 136), que haya que postular una variante de tradición (cf. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas,* 126; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt,* 309; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 220).

Las modificaciones del material tomado de Marcos son las siguientes:

1) La introdución (v. 43b), claramente redaccional, traza una síntesis de la actitud de «todos» los que han sido testigos de su actividad. Comparada con el texto de Mc 9,30, la redacción de Lucas omite todos los detalles: la marcha de Jesús, su paso a través de Galilea, su deseo de que no se entere la gente y su instrucción a los discípulos. Si dice que «todos se maravillaban de cuanto hacía», es natural que Lucas no haga la más mínima referencia al deseo de Jesús de que nadie se entere de su paso por la región. Por otra parte, como no ha mencionado antes ninguna salida de Jesús a «Cesarea de Filipo» (Mc 8,27; cf. Lc 9,18), lo lógico es que todavía se encuentre en Galilea.

2) En Mc 9,31, el presente *paradidotai* (= «es entregado») resulta una construcción muy discordante desde el punto de vista gramatical. Por eso Lucas lo transforma en futuro enfático: *mellei paradidosthai* (= «está para ser/será entregado»: Lc 9,44); igual que en Mt 17,22b, donde también se emplea esa construcción, aunque el orden de las palabras es diferente.

3) Por razones que no alcanzamos a descubrir, Lucas abrevia considerablemente el anuncio, limitándose a reseñar sólo la «entrega y suprimiendo toda mención de la muerte y de la resurrección a los tres días.

4) En contraste con la brevedad del anuncio, el tema de la incomprensión de los discípulos adquiere un desarrollo tan amplio, que hasta resulta repetitivo.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el pasaje es, evidentemente, un «dicho de Jesús». Sobre el problema de estos anuncios como *vaticinia ex eventu,* véase el «comentario» general a Lc 9,22.

Lucas aprovecha la oportunidad de este segundo anuncio para insistir de manera particularmente llamativa en la falta de comprensión de los discípulos. Ellos son explícitamente los destinatarios de la predicción (v. 43b), y ellos son también los que «no entienden», los que «no logran comprender», los que «tienen miedo» (v. 45). Dada su estrecha vinculación con el episodio precedente, el anuncio cobra una especial incisividad. A pesar de esa generación tan incrédula y pervertida, Jesús acaba de mostrar su misericordia, arrancando de la potencia del mal a un pobre desvalido, a un niño indefenso.

Ahora esa generación se va a volver contra su propia persona; él mismo, en cuanto «Hijo de hombre», va a ser entregado «en manos de los hombres» *(eis cheiras anthrōpōn).* Pero, con todo su dramatismo, ese anuncio no va a encontrar más que oídos sordos. Habrá que esperar a la resurrección para que brille una nueva luz sobre el significado de esas palabras (cf. Lc 24,7, donde se alude expresamente a estas predicciones). Desde una perspectiva complementaria, hay que observar que las reacciones consignadas en este pasaje son únicamente «maravilla» e «incomprensión»; ni

una palabra sobre la «fe». Lo que quiere Jesús no es que la gente se maraville de sus actuaciones, sino que se admire más bien de la tragedia que le aguarda.

NOTAS EXEGETICAS

v. 34b. *Mientras todos se maravillaban*

La reacción ante la espléndida majestad de Dios, que se manifiesta en la actuación de Jesús, es una actitud de «maravilla» y no precisamente de «fe». El carácter superficial de esa reacción de la gente brinda a Jesús la oportunidad de introducir a sus discípulos en el misterio de su existencia: Tratad de comprender no tanto el sentido de mis actuaciones cuanto el destino que me aguarda.

El estilo redaccional de esta introducción se manifiesta especialmente en el genitivo absoluto *pantōn de thaumazontōn* y en la construcción *eipen pros* (= «dijo a») con acusativo (*tous mathētas autou* = «a sus discípulos»); véase la «nota» exegética a Lc 1,13.

Dijo a sus discípulos

Se refiere al grupo de sus acompañantes (cf. Lc 5,30; 6,1.13.17.20; 7,11; 8,9.22; 9,14.16.18.40). El núcleo de este segundo anuncio de la pasión proviene de Mc 9,31.

v. 44. *Meteos bien en los oídos estas palabras*

La simple indicación de Mc 9,30d: «iba instruyendo a sus discípulos», se convierte aquí en una expresión enfática, subrayada por el lenguaje figurativo. Es posible que, en esa fórmula resuene el texto de Éx 17,14: *weśîm beʾoznê Yehôšūaʿ* (= «ponlo en los oídos de Josué» = «léeselo a Josué»); pero los LXX traducen: *dos eis ta ōta Iēsoï* —con el verbo *didonai* (= «dar»), en imperativo: *dos* (= «da»)—, mientras que Lucas utiliza el verbo *tithenai* (= «poner»), en imperativo de aoristo segundo de la voz media *thesthe* (= «poneos», «meteos»). En cuanto al término *logous,* teóricamente podría significar: «cosas»; pero en este contexto en el que introduce el anuncio subsiguiente tiene que significar: «palabras». Véase la «nota» exegética a Lc 9,28.

El Hijo de hombre

El título proviene de Mc 9,31b; véanse las «notas» exegéticas a Lc 5, 24; 9,22. Como ya hemos indicado en el «comentario», Lucas abrevia la formulación de su fuente, reseñando sólo la «entrega».

Va a ser entregado

En lugar del presente *paradidotai* (= «es entregado») de Mc 9,31b, Lucas emplea una fórmula más acorde con el contexto de «anuncio»: *mellei paradidosthai* (= «está para/va a ser entregado»). Esta formulación constituye, a primera vista, una coincidencia menor entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos, precisamente en la llamada «triple tradición»; pero el orden de las palabras, en Mt 17,22 y en Lc 9,44, es sustancialmente distinto. No se dice explícitamente quién es el que entregará a Jesús; si se interpreta la fórmula como «pasiva teológica», la connotación es evidente: Jesús será entregado, según el plan preestablecido por Dios. Pero en una formulación literaria, como la presente, no hay por qué explicitar todos y cada uno de los detalles.

En manos de los hombres

El juego de palabras es indudablemente deliberado: el *huios tou anthrōpou* (= «Hijo de hombre») va a ser entregado *eis cheiras anthrōpōn* (= «en manos de los hombres»). En Hch 3,14 encontramos una figura retórica semejante, aunque en una clave antitética: al *hagion kai dikaion* (= «santo y justo») se prefiere un *andra phonea* (= «asesino»).

v. 45. *No entendían esa palabra*

El texto griego dice aquí: *rhēma;* por consiguiente, dada la polivalencia del término, se podría traducir también: «esta(s) cosa(s)». Véase la «nota» exegética a Lc 1,37. Sin embargo, en este contexto parece preferible el significado de «palabra». El recorte de la predicción, en Lucas, centra la incomprensión de los discípulos en el hecho de la pasión de Jesús, y no precisamente en su resurrección.

El sentido les resultaba tan oscuro

Literalmente: «y (esa palabra) les estaba velada», según el significado del participio de perfecto de la voz pasiva *(parakekalymmenon).* Para una expresión semejante, cf. Lc 18,34. Esta frase y la que sigue a continuación son adiciones del propio Lucas al texto de Mc 9,32a. También aquí se puede entender la voz pasiva en sentido «teológico» (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236).

No lograban comprenderlo

La conjunción *hina* tiene, en este caso, valor consecutivo (= «que», «de modo que»); véase la «nota» exegética a Lc 8,10. Así lo interpretan, por ejemplo, W. Grundmann *(Das Evangelium nach Lukas,* 196); J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 138). Sin embargo, H. Schür-

mann *(Das Lukasevangelium,* 573) prefiere entender la conjunción en su significado más propio de finalidad; de la misma opinión es J. Ernst *(Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt,* 310).

Tenían miedo de preguntarle

En su indicación sobre el «miedo» de los discípulos, Lucas sigue fielmente el texto de Mc 9,32b. En cambio, en el correspondiente pasaje de Mateo, la reacción de los discípulos es más bien de «consternación» (Mt 17,23). ¿Por qué la redacción de Lucas ha conservado esa sensación de «miedo»? ¿No será tal vez una velada indicación de que los discípulos empiezan a barruntar que ellos mismos se van a ver implicados en el destino trágico de Jesús?

Qué quería decir

Literalmente: «sobre este asunto». Una adición del propio Lucas al texto de Mc 9,32b.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,43b-45

(Además de la reseñada anteriormente, a propósito de Lc 9,22)

Bastin, M., *L'annonce de la passion et les critères de l'historicité:* RevScRel 50 (1976) 289-329; 51 (1977) 187-213.

Gamba, G., *Senso e significato funzionale di Luca 9,43b-45,* en *Il messianismo: Atti della XVIII settimana biblica* (Brescia 1966) 233-267.

55. *EMULACION ENTRE LOS DISCIPULOS* (9,46-48)

46 Surgió una discusión entre los discípulos sobre quién de ellos sería el más grande. 47 Cuando Jesús se dio cuenta de lo que andaban cavilando, tomó a un niño, lo puso a su lado y les dijo:

—48 El que acoge a este niño en mi nombre, me acoge a mí, y el que me acoge a mí, acoge al que me ha enviado. Porque el más pequeño de entre vosotros, ése es realmente grande.

COMENTARIO GENERAL

Los dos últimos episodios de esta sección del Evangelio según Lucas, dedicada a la actividad de Jesús en Galilea, se centran en dos actitudes que se consideran propias del verdadero discípulo: humildad y apertura de miras. La función de este primer relato sobre la emulación entre los discípulos (Lc 9,46-48) consiste en inculcar la primera de esas actitudes; la segunda actitud quedará plasmada en el relato que viene a continuación: el exorcista intruso (Lc 9, 49-50).

Ambos episodios corresponden a la secuencia narrativa de Marcos; pero, en la redacción de Lucas, tanto estas dos escenas como el anuncio de la pasión (Lc 9,43b-45) están íntimamente relacionadas con la transfiguración de Jesús. La tonalidad unitaria de todos estos episodios se debe a la omisión, por parte de Lucas, de algunas referencias geográficas que aparecen en Marcos: el paso a través de Galilea (Mc 9,30; cf. Lc 9,43b) y la llegada a Cafarnaún (Mc 9, 33; cf. Lc 9,46). Así, todo se desarrolla en torno a la transfiguración. Por ejemplo, al leer el primer pasaje —emulación entre los discípulos (Lc 9,46-48)— dentro de ese contexto global, se perciben sus motivaciones psicológicas, enraizadas en el hecho de que Jesús se haya llevado consigo a la montaña sólo a tres de entre los discípulos: Pedro, Juan y Santiago (cf. Lc 9,28).

No cabe duda que el episodio de la emulación entre los discípulos depende de Mc 9,33-37. En cuanto a la redacción del propio

Marcos, muchos comentaristas —por lo menos a partir de J. Wellhausen— han observado que se trata, en realidad, de dos episodios diferentes unidos por afinidades temáticas: la discusión de los discípulos (Mc 9,33-35) y una acción simbólica realizada por Jesús (Mc 9,36-37); cf. R. Bultmann, HST, 149.

Como de costumbre, Lucas introduce sus propias modificaciones. Omite la primera declaración de Jesús (cf. Mc 9,35bc); aunque después la arregla a su modo y la pone al final de la narración (Lc 9,48c). Al construir todo su relato en torno a la figura del niño y la declaración subsiguiente, a la que añade el v. 48c, el episodio queda más unificado. También omite, según indicamos antes, la mención de Cafarnaún, como encuadramiento geográfico de la discusión y los detalles sobre la «casa» y el «camino» (Mc 9,33-34). Otra de las constantes de Lucas es la omisión de los aspectos emocionales; aquí concretamente suprime el «abrazo» de Jesús al niño (Mc 9,36b; cf. introducción general, tomo I, p. 166).

Otro aspecto de este episodio es la aparición de «duplicados», dentro de la redacción de Lucas. El v. 48b recuerda a Lc 10,16 o Lc 22,26 (cf. introducción general, tomo I, p. 144). Desde otra perspectiva, la versión de Lucas es paralela a Mt 18,1-2.5. Por otra parte, Mt 18,3 es paralelo a Mc 10,15 y Lc 18,17 (que, a su vez, procede de Marcos = «Mc»); y Mt 18,4 es una variante del propio Mt 23,12, que está en paralelismo con Lc 14,11 y Lc 18,14. En todo este sistema tan complicado de interrelaciones se puede observar que el Evangelio según Marcos recoge diversos dichos de Jesús sobre el comportamiento mutuo de los discípulos y sobre la acogida de la predicación del Reino con un espíritu de niño. Estas referencias dispersas proceden, obviamente, de la tradición anterior al propio Marcos, y aparecen con diferentes modalidades tanto en el segundo Evangelio como en los otros dos sinópticos posteriores.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio es una «declaración» de Jesús. R. Bultmann lo clasifica como «apotegma biográfico» (HST, 27). Por su parte, V. Taylor, aunque admite que, originariamente, hubiera podido ser una «declaración», cree que, en su estado actual, es una «narración sobre Jesús» (FGT, 148).

El episodio sienta el principio de que las relaciones mutuas en

el seno de la comunidad cristiana tienen que basarse en una actitud de profunda humildad. La presencia de un niño al lado de Jesús es símbolo de la verdadera grandeza del cristiano, precisamente en cuanto que el niño es el miembro más débil y menos representativo de la sociedad. La declaración de Jesús y su acción simbólica tienen un profundo sentido, tanto desde el punto de vista cristológico como en su aspecto eclesiológico. El propio Jesús, en ejercicio pleno de su misión y como enviado del Padre, puede identificarse con la debilidad de un niño. Para acoger y para apreciar a Dios y a su enviado hay que estar dispuesto a acoger y a apreciar incluso al más insignificante de nuestra sociedad humana. Esa disponibilidad es la que Jesús pide a sus seguidores en el trato con sus semejantes.

El contexto en el que se encuentra confiere a este episodio una matización. Al venir inmediatamente después de la repetida insistencia en la falta de comprensión de los discípulos, surge la idea de que posiblemente uno de los motivos de esa ofuscación sea precisamente la rivalidad en el seno del grupo. Si no ven claro, si no entienden, es porque sus «cavilaciones» *(dialogismoi:* v. 47) o sus pensamientos no son limpios. Y en el episodio siguiente esa ceguera y esa rivalidad interna provocarán en los discípulos una actitud de reprobación del que no pertenece al grupo, del que «no anda con nosotros» (v. 49) y se atreve a invocar el nombre del Maestro.

El v. 48b: «el que me acoge a mí, acoge al que me ha enviado», aparte de sus implicaciones contextuales en una línea de humildad, adquiere unas connotaciones muy importantes en el Evangelio según Lucas. En realidad, apunta directamente al propio origen de la misión de Jesús, es decir, al Padre; en cierto sentido, es una resonancia de Lc 4,18.43. Más adelante, en Lc 10,16, reaparecerá el mismo tema, sólo que en clave negativa: «el que me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado» (véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general a ese pasaje).

NOTAS EXEGETICAS

v. 46. *Una discusión*

Lucas emplea el término *dialogismos.* Véase la «nota» exegética a Lc 2, 35; cf. también v. 47 y referencias.

Quién de ellos sería el más grande

La interrogativa indirecta se introduce mediante el artículo definido neutro *to,* que hemos traducido por «sobre» (= «a propósito de», «con respecto a»); véase la «nota» a Lc 1,62. La forma *meizōn* es, en realidad, el comparativo de *megas* (= «grande»), pero se emplea aquí con valor de superlativo (cf. BDF, n. 244).

Lucas formula explícitamente la pregunta que constituye el tema de discusión, mientras que en Marcos sólo se alude a ella indirectamente y arropándola en el silencio embarazoso de los discípulos, cuando Jesús les pregunta de qué discutían por el camino hacia Cafarnaún (Mc 9, 33-34). En la formulación de Lucas —y de Marcos—, la pregunta hace referencia al más importante en el grupo de los discípulos. En cambio, en Mateo (Mt 18,1) se dice expresamente: «¿Quién es más grande en el Reino de los cielos?»

v. 47. *Se dio cuenta de lo que andaban cavilando*

Literalmente: «conociendo el pensamiento *(dialogismos)* de su(s) corazón(es)». Cf. Lc 5,22; 6,8. Nueva presencia de *dialogismos* (cf. v. 46), en sentido de actitud interna.

Tomó a un niño

La reacción inmediata de Jesús no es una declaración expresa, como en Mc 9,35b, sino más bien una acción simbólica. Jesús pone a su lado —símbolo de identificación— al representante más débil de la sociedad, confiriéndole una posición honorífica. En la tradición posterior se identificó a ese niño con el futuro Ignacio de Antioquía (cf. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 258).

v. 48. *El que acoge a este niño*

Es decir, el que acepta con espíritu generoso a las personas representadas por este niño. La presencia del demostrativo *(touto* = «este») subraya la intencionalidad del evangelista; según Lucas, Jesús concentra la atención de sus discípulos sobre esa figura concreta con la que él mismo se identifica. La formulación de Mc 9,37 es bastante más genérica: «el que acoge a un niño de éstos» (cf. Mt 18,3).

En mi nombre

Debido a las connotaciones de *onoma* (= «nombre»), el sentido de la expresión equivale a «como personificación mía», «como figura de lo que yo mismo represento». La frase preposicional griega *epi tō onomati*

mou corresponde a la expresión hebrea *bešem...;* cf. Éx 5,23; Dt 10,8. La locución es frecuente en Lucas; aunque, en ocasiones, va con distinta preposición (cf. Lc 9,49; 21,8; 24,47; Hch 4,17.18; 5,28.40; 15,14, etcétera). La expresión no quiere decir que haya que revestirse de una actitud de niño para entrar en el Reino (cf. Lc 18,17); el sentido es más bien que para acoger al propio Jesús hay que estar dispuesto a aceptar con corazón sincero incluso a lo ínfimo de la sociedad.

El que me acoge a mí, acoge al que me ha enviado

Indudablemente, se hace referencia al Padre (cf. Lc 4,43; 10,16). El pronombre *eme* (= «a mí») ocupa una posición enfática en el texto griego, ya que precede al verbo. La formulación refleja una máxima jurídica, que se recoge en los textos rabínicos posteriores: «El emisario de una persona es como la propia persona del mitente» *(šelûḥô šel ʾādām kemôtô:* Ber., 5, 5; cf. Str.-B., 1, 590). Por tanto, la atención prestada a Jesús es una atención con el propio Dios. También la tradición del cuarto Evangelio conoce máximas semejantes (cf. Jn 17,3.18).

El más pequeño de entre vosotros,
ése es realmente grande

Posiblemente, en vez de «grande» habría que traducir: «el más grande», ya que el adjetivo *megas,* aun en grado positivo, puede tener significado de superlativo (véase la «nota» exegética a Lc 5,39). El mismo fenómeno gramatical se produce con el comparativo *ho mikroteros,* que también tiene valor de superlativo (= «el más pequeño»); véase la «nota» al v. 46.

En este versículo, Jesús da su respuesta a la cuestión planteada en el v. 46. Aunque la formulación de Lucas no coincide perfectamente con la de Mc 9,35b (= «El que quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos»), el significado es prácticamente idéntico. Hay que notar que, en el Evangelio según Marcos, la acción simbólica de Jesús y su correspondiente interpretación ocurren después de la declaración sobre la verdadera grandeza.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,46-48

Black, M., *The Marcan Parable of the Child in the Midst:* ExpTim 59 (1947-1948) 14-16.

Butler, B. C., *M. Vaganay and the «Community Discourse»:* NTS 1 (1954-1955) 283-290.

Descamps, A., *Du discours de Marc., ix, 33-50 aux paroles de Jésus,* en *La formation des évangiles* (Brujas 1957) 152-177.

Leaney, R., *Jesus and the Symbol of the Child (Lc ix. 46-48):* ExpTim 66 (1954-1955) 91-92.

Légasse, S., *Jésus et l'enfant: «Enfants», «Petits» et «Simples» dans la tradition synoptique* (París 1969).

Lindeskog, G., *Logia-Studien:* ST 4 (1950) 129-189, espec. 171-177.

Neirynck, F., *La tradición de los dichos de Jesús:* «Concilium» 20 (1966) 420-433.

Schnackenburg, R., *Mk 9,33-50,* en *Synoptische Studien* (Hom. a Alfred Wikenhauser en su setenta cumpleaños; ed. por J. Schmid/A. Vögtle; Munich 1953) 184-206.

Vaganay, L., *Le schématisme du discours communautaire,* en *Le problème synoptique* (Tournai 1954) 361-404; cf. RB 60 (1953) 203-244.

Wenham, D., *A Note on Mark 9:33-42/Matt. 18:1-6/Luke 9:46-50:* JSNT 14 (1982) 113-118.

56. *EL EXORCISTA INTRUSO* (9,49-50)

49 Entonces intervino Juan y dijo:

—Maestro, hemos visto a uno que usaba tu nombre para expulsar demonios y hemos intentado impedírselo, porque no anda con nosotros.

50 Pero Jesús le dijo:

—No se lo impidáis; porque el que no está contra vosotros está a favor vuestro.

COMENTARIO GENERAL

El último episodio del ministerio de Jesús en Galilea, según la narración evangélica de Lucas, trata de la actitud de los discípulos con respecto a un extraño que pretendía expulsar demonios invocando el nombre de Jesús (Lc 9,49-50). Jesús recomienda, y hasta impone, una disposición de apertura en relación con ese género de intrusos.

El episodio está tomado de Mc 9,38-41; incluso el propio T. Schramm *(Der Markus-Stoff,* 140-141) excluye toda procedencia de una variante de la tradición. Aunque Lucas ha recortado su modelo («Mc»), casi todos los elementos que incorpora coinciden exactamente con los datos de Marcos. El Evangelio según Mateo, aunque no tiene un episodio correspondiente a este pasaje, conserva una máxima de Jesús muy semejante a la de Lc 9,50b (cf. Mc 9,40) y además perfectamente paralela a Lc 11,23. En efecto, en Mt 12, 30, Jesús dice: «El que no está conmigo, está contra mí (y el que no recoge conmigo, desparrama)». Dado el paralelismo entre Mateo y Lucas, se puede considerar esta máxima como procedente de «Q».

Las modificaciones introducidas por Lucas con respecto al texto de Marcos son las siguientes:

1) Reformulación de la frase introductoria (v. 49a) y sustitución del título *didaskale* (= «Maestro»: Mc 9,38) por *epistata,* de igual significado y más propio de Lucas.

2) El texto de Marcos presenta una oración de relativo, después de la primera frase principal: «Hemos visto a uno que usaba ... demonios, (y) *que no pertenece a nuestro grupo,* y hemos intentado...» *(hos ouk akolouthei hēmin).* Si esta relativa hubiera estado realmente en el texto de Marcos que sirvió de base a la redacción de Lucas (véase el aparato crítico a Mc 9,38), habrá que concluir que ha sido el propio Lucas el que la ha suprimido y, consiguientemente, ha reformulado la oración causal conclusiva: *hoti ouk akolouthei meth' hēmōn* (= «porque no anda con nosotros»).

3) Lucas añade explícitamente el complemento indirecto «le (dijo)», en el v. 50 *(pros auton).*

4) El recorte del episodio se produce mediante la supresión de Mc 9,39b.41. (Conviene recordar aquí que la llamada «omisión menor» de Lucas comienza precisamente en Mc 9,41 y se extiende hasta Mc 10,12; cf. Introducción general, tomo I, p. 124.)

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio es una «declaración de Jesús». Según R. Bultmann (HST, 24-25), la «declaración» propiamente dicha corresponde a Mc 9,39, mientras que Mc 9,40 sería una «adición posterior». Si esa interpretación es correcta, habrá que suponer que Lucas ha sustituido la máxima propiamente declarativa por la adición originaria (Mc 9,40), convirtiendo esta última en la auténtica «declaración» (Lc 9,50b). En cualquier caso, el número de la «declaración» es el imperativo: «No se lo impidáis»; como dice V. Taylor: «su valor para los primeros cristianos está fuera de discusión» (FGT, 68).

El contenido de la «declaración» es perfectamente claro: el punto de vista de Jesús se opone diametralmente a la actitud de Juan. Aunque Jesús ha comunicado a los Doce «poder y autoridad sobre toda clase de demonios» (cf. Lc 9,1), eso no implica un exclusivismo; la invocación del nombre de Jesús no admite restricciones. Por consiguiente, los discípulos deben mantener una actitud abierta y tolerante, incluso con respecto a cualquier extraño que pueda actuar como cauce de difusión de la generosidad divina, que el propio Jesús ha venido a traer al hombre. Por supuesto, Jesús se empeña en instruir a sus testigos y abrirles a la comprensión de su mensaje, que ellos tendrán ulteriormente que predicar con la fuerza que el mismo Señor les comunique; pero eso no supone excluir de

la invocación de su nombre y de la comunicación de su abundancia a cualquiera que no pertenezca estrictamente al restringido grupo de sus íntimos.

Vinculado, como está, con el episodio precedente (Lc 9,46-48), cuyo mensaje fundamental es la acogida afectuosa incluso del «niño», el pasaje supone una ampliación de esa actitud, que debe extenderse aun a los que no forman parte del grupo de los discípulos. La apertura que se requiere no puede ser mera tolerancia, sino verdadero respeto por el que hace algo «en nombre de Jesús» (algo que los propios discípulos no fueron capaces de realizar: cf. Lc 9,40).

Desde un punto de vista cristológico, lo que se subraya es el poder del nombre de Jesús; un poder que no sólo se comunica a los discípulos (cf. Lc 9,1), sino que también puede actuar por medio de cualquier extraño.

También Pablo reaccionaba de manera análoga ante cierta estrechez de miras por parte de alguno de sus colaboradores (cf. Flp 1,15; 1 Cor 3,5-9).

NOTAS EXEGETICAS

v. 49. *Juan*

Se trata, obviamente, de Juan, hijo de Zebedeo, hermano de Santiago y miembro del grupo de los Doce (véanse las «notas» exegéticas a Lc 5,10; 6,14). Tanto aquí como en el texto paralelo de Marcos (Mc 9,38), Juan es uno de los discípulos predilectos. En su observación hay una pregunta implícita: ¿Qué hay que hacer si se nos presenta este caso? Se trasluce una problemática de la comunidad primitiva que se presentó probablemente ya en la Iglesia anterior a Marcos.

¿Por qué el portavoz es aquí Juan y no precisamente Pedro? Cualquier respuesta no será más que simple conjetura. Juan volverá a salir —en compañía de Santiago— en Lc 9,54.

Intervino

Para introducir el episodio, Lucas emplea la fórmula *apokritheis eipen* (literalmente: «respondiendo, dijo»), que hemos traducido por «intervino»; cf. Introducción general, tomo I, p. 193.

Maestro

Sobre el vocativo *epistata,* véase la «nota» exegética a Lc 5,5.

Uno

Del texto de Lc 11,19 —procedente de «Q»; cf. Mt 12,27— se deduce que en la época de Jesús también había algunos judíos que se dedicaban a prácticas exorcísticas; cf. Hch 19,13. La observación parece implicar que aquel anónimo exorcista lograba verdaderamente expulsar los demonios invocando el nombre de Jesús.

Usaba tu nombre para expulsar

Literalmente: «expulsando en tu nombre»; es decir, por la invocación de un poder asociado al nombre de Jesús. Aunque la preposición que se emplea aquí es *en* y no *epi* (como en Lc 9,48), lo más probable es que la unión de ambos episodios, ya en Marcos —o incluso en la tradición anterior—, se debiera a la presencia de esa expresión: «en mi/tu nombre», en Mc 9,37.38 y Lc 9,48.49; narrativamente, funciona como «enlace verbal». En la frase griega resuena la expresión hebrea *bešem Yhwh* (= «en nombre del Señor»), que sale en ciertos salmos, como aclamación a la verdadera fuente del poder (cf. Sal 54,3; 124,8, etcétera).

Es muy posible que se quiera indicar que el exorcista usaba el nombre de Jesús como fórmula cabalística, a modo de conjuro. Como ilustración de las antiguas artes mágicas, en las que se pronunciaban nombres de relevantes figuras religiosas para realizar determinados encantamientos, particularmente exorcismos, véase el Papiro de París, un texto mágico escrito en griego. En la línea 14 de este papiro se presenta a «Jesús» con la denominación «dios de los hebreos», y se invocan nombres de otras muchas deidades como conjuros sobre «los poseídos por demonios» (cf. C. K. Barrett, NTB, 31-35, n. 27).

En el libro de los Hechos hay casos en que los discípulos pronuncian de manera enfática el nombre de Jesús (cf. Hch 3,6; 9,34; 16,18). Y también en ese mismo libro —por consiguiente, después de esta instrucción de Jesús, es decir, Lc 9,50— se describe la intolerancia de Pedro en el caso de Simón Mago (Hch 8,9-24).

Demonios

Sobre el sentido de esta denominación, véase la «nota» exegética a Lc 4,33.

No anda con nosotros

La frase *ouk akolouthei methʿ hemōn* podría traducirse también «no (te) sigue, en nuestra compañía» Para el sentido de *akolouthein* (= «seguir»), como actitud del discípulo, véase la «nota» exegética a Lc 5,11 Cf Mc 9,38

v. 50 *Le dijo*

Otro ejemplo de la construcción gramatical favorita de Lucas *eipen pros* con acusativo (= «dijo a él», «le dijo»), véase la «nota» a Lc 1,13

No se lo impidáis

Tanto la prohibición como la máxima siguiente están tomadas, a la letra, de Mc 9,39b 40, la única modificación es el cambio que se introduce en el pronombre y en su correspondiente adjetivo de la primera persona del plural (= «nosotros», «nuestro» Mc 9,40) se pasa a la segunda persona, también del plural (= «vosotros», «vuestro» Lc 9,50) Jesús no trata de incorporar al exorcista anónimo al grupo de sus discípulos

El que no está contra vosotros está a favor vuestro

Jesús responde a la observación de Juan con una máxima en forma de proverbio A primera vista, los términos del enunciado parecen estar en abierta contradicción con otra máxima procedente de «Q» y recogida en Lc 11,23a «El que no está conmigo está contra mí» (= Mt 12, 30a) De hecho, R Bultmann considera esta última formulacion como la más original, la fórmula que se emplea aquí (Lc 9,50) sería un producto de la comunidad primitiva, ya que es inconcebible que se usara el nombre de Jesús para expulsar demonios antes de la constitución de la comunidad cristiana (cf HST, 25)

La presencia de ambas máximas en la redacción evangélica de Lucas puede ser otro ejemplo de incoherencia del autor Pero también se puede explicar la coexistencia pacífica de ambas formulaciones La máxima reproducida en Lc 11,23 representa un toque de atención contra toda postura neutral y se dirige al individuo, al cristiano, como una prueba del *propio comportamiento,* mientras que la formulación que se emplea aquí (Lc 9,50) enuncia una actitud de los discípulos con respecto a *los otros,* los que no son del grupo Cf J M Creed, *The Gospel according to St Luke,* 139, A Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Luke,* 259

El carácter decididamente «proverbial» de esta máxima se puede apreciar mediante una comparacion con enunciados semejantes, como

el de Cicerón en uno de sus grandes discursos, escrito el año 64 a C «Mientras que *nosotros* considerábamos a todos como enemigos, menos a los que estaban a favor nuestro, *tú* (Cesar) consideraste como partidarios tuyos a todos los que no estaban contra ti» *(Pro Quinto Ligario,* 33) Véanse ulteriores detalles en Suetonio, *Divus Iulius,* 75, Plutarco, *Solon,* 20, 1 Cf E Nestle, «*Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich*» ZNW 13 (1912) 84 87, A Fridrichsen, *ibid*, 273 280

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9 49 50

Roloff, J , *Das Kerygma und der irdische Jesus* (Gotinga 1960) 185 186
Wilhelms, E , *Der fremde Exorzist Eine Studie uber Mark 9,38ff* ST 3 (1949) 162 171

IV

VIAJE HACIA JERUSALEN

Jesús decidió irrevocablemente ir a Jerusalén

I. NARRACION LUCANA DEL VIAJE

1. JESUS EN CAMINO HACIA JERUSALEN: PRIMERA MENCION Y EPISODIOS SUBSIGUIENTES (9,51-13,21)

57. *HACIA JERUSALEN; RECHAZO POR LOS SAMARITANOS* (9,51-56)

51 Cuando ya se iban acercando los días en que iba a ser llevado al cielo, Jesús decidió irrevocablemente ir a Jerusalén. 52 Y envió por delante unos mensajeros. Ellos se pusieron en camino, y llegaron a una aldea de samaritanos para prepararle alojamiento. 53 Pero los habitantes se negaron a recibirlo, porque su decisión era ir a Jerusalén.

54 Al ver esto, los discípulos Santiago y Juan dijeron:

—Señor, ¿quieres que digamos *que caiga un rayo del cielo y consuma* [a] a esta gente?

55 Pero Jesús se volvió y les regañó. 56 Y se marcharon a otra aldea.

COMENTARIO GENERAL

En Lc 9,51 empieza una de las secciones más importantes de todo el Evangelio según Lucas: la narración del viaje de Jesús a Jerusalén. Desde el final de la llamada «interpolación menor» (Lc 6,20-8,3), Lucas ha seguido con bastante fidelidad el orden narrativo de Marcos (Lc 8,4-9,50 = Mc 4,1-9,40). Ahora se salta un par de páginas de su fuente (Mc 9,41-10,12), la llamada «omisión menor»; aunque algunos elementos de Mc 9,42-50 emergerán de cuando en cuando en el propio relato del viaje (cf. Lc 17,1-3; 14,34-35).

[a] 2 Re 1,10.12.

Si nos centramos en el viaje propiamente dicho, el relato de Lucas está inspirado en Mc 10,1-52, donde Jesús se va desplazando, en compañía de sus discípulos, desde Galilea a Judea, a través de Perea, una región de la Transjordania (cf. Mt 19,1-20,34). El relato de Marcos no ofrece más que un par de indicaciones sobre la progresión del viaje de Jesús hacia Jerusalén (Mc 10,32-33; 11,1) (cf. Mt 20,17-18; 21,1). La tradición de los sinópticos no menciona más que un solo viaje de Jesús a la capital, en contraste con los continuos desplazamientos que aparecen en el Evangelio según Juan (cf. Jn 2,13; 5,1; 7,10). Dentro de la obra de Lucas hay otra referencia —aunque indirecta— a este mismo viaje de Jesús (cf. Hch 10,39). Los paralelismos de Lucas con la mencionada narración de Marcos (Mc 10,1.13-52) empiezan solamente hacia el final de la propia redacción de Lucas (Lc 18,15-19,27); todo lo precedente —casi nueve largos capítulos— constituye lo que se ha llamado «interpolación mayor» (Lc 9,51-18,14, como indicamos en la Introducción general, tomo I, p. 124). El episodio que comentamos es precisamente el comienzo de esa «interpolación». La mayor parte del material de estos capítulos procede de «Q» (cf. Introducción general, pp. 136-144); pero también hay secciones enteras derivadas de «L» (cf. introducción general, pp. 144-147). Lo que no se puede atribuir a una de estas dos fuentes hay que considerarlo como composición personal del propio Lucas. Casi todos los materiales provenientes de «Q» coinciden, en grandes líneas, con los que emplea Mateo para componer los discursos que articulan su narración evangélica (véase la comparación a doble, o incluso cuádruple, columna en K. Aland, SQE, 562-566).

Problemática de la sección del viaje

Una entrada tan solemne en la ciudad de Jerusalén, como destino del gran viaje de Jesús con sus discípulos, justifica la verosimilitud de una división en este punto de la narración evangélica. Hasta el momento, todo el ministerio de Jesús se ha desarrollado fundamentalmente en Galilea: Nazaret (Lc 4,16), Cafarnaún (Lc 4,31), el lago (Lc 5,1), el monte (Lc 6,12), de nuevo Cafarnaún (Lc 7,1), Naín (Lc 7,11), Betsaida (Lc 9,11); incluso una vez que Jesús aban-

dona ese territorio, para dirigirse a la región de los gerasenos, Lucas dice explícitamente: «que está enfrente de Galilea» (Lc 8,26). La familiaridad de Lucas con la geografía de Palestina no se caracteriza precisamente por su exactitud, si lo que se busca es una perfecta adecuación con la realidad fáctica; pero ese enfoque lleva a desvirtuar el sentido de la narración. La verdadera intencionalidad de Lucas en esta sección de su evangelio consiste en presentar a Jesús en camino hacia Jerusalén, ciudad de la consumación de su ministerio. De aquí la mención explícita de la capital (Lc 9,51), en contraposición a Mc 10,1 y Mt 19,1. A lo largo de esta sección irá emergiendo el nombre de la ciudad: *Ierousalēm* (Lc 9,53; 13, 22.33-34; 17,11; 18,31; 19,11) o *Hierosolyma* (Lc 13,22). El especial relieve de esta mención, en la perspectiva de Lucas, se deduce de los elementos contextuales que la acompañan: referencia a «ser llevado al cielo» —o más bien «su asunción» *(analēmpsis)*— y ambiente específico de «cumplimiento». En resumen, en el Evangelio según Lucas, Jesús se encamina hacia Jerusalén desde Galilea, o desde «el país de los judíos», no precisamente a través de una región de la Transjordania, como Perea (cf. Mc 10,1; Mt 19,1), sino por Samaría, la región cismática que simboliza la oposición; en palabras del propio Lucas: «por entre Samaría y Galilea» (Lc 17,11; véase la respectiva «nota» exegética sobre tan enigmática indicación).

En toda la tradición evangélica, Lucas es el único que, en este preciso momento, introduce una desmesurada narración del viaje. Pero la dificultad reside en una especie de contradicción interna; por un lado, Jesús emprende un camino que va a ocupar casi la mitad de toda la narración; pero, por otra parte, da la impresión de que apenas se mueve. Efectivamente, el verbo *poreuesthai* (= «caminar», «ir de camino») aparece frecuentemente al principio del viaje (Lc 9,51-53.56-57), pero después se va reduciendo a menciones esporádicas (Lc 10,38; 13,31.33; 17,11; 19,28). Y lo mismo ocurre con el sustantivo *hodos* (= «camino»); después de su presencia inicial (Lc 9,57; 10,4), desaparece completamente del panorama narrativo. A pesar de algunas referencias, más bien vagas, a progresivos desplazamientos de Jesús (cf. Lc 10,1; 11,53; 18,35; 19,1), el lector pierde la perspectiva de una dinámica de viaje. En palabras de K. L. Schmidt *(Der Rahmen der Geschichte Jesu,* 269),

«aunque Jesús se mueve continuamente hacia Jerusalén, no se da un verdadero avance en su camino».

El problema esencial radica en una especie de tensión entre la forma y el contenido del viaje. Aunque la intención del relato parece inspirada por un paralelismo con Mc 10,1-52, el hecho es que más de dos terceras partes de todo este bloque narrativo ofrecen una compilación —decididamente literaria— de materiales tan heterogéneos como diversas máximas de Jesús (proverbios, parábolas, sentencias sapienciales, normas jurídicas, disputas con sus adversarios, afirmaciones escatológicas), un cierto número de «declaraciones» formales, un par de «relatos de milagro» y otras incidencias; todo ello enmarcado en un «viaje» hacia Jerusalén. La vinculación intrínseca de todos estos elementos es frecuentemente indescifrable; por eso todo intento de establecer una estructura lógica o genética de los materiales resulta una tarea imposible. Sólo en contadas ocasiones se puede encontrar alguna agrupación temática de dichos más bien independientes; por ejemplo, los que establecen las actitudes del discípulo (cf. Lc 9,57-62).

En el esquema general de la narración evangélica de Lucas hemos dividido este relato en tres secciones fundamentales, tomando como punto de referencia las tres menciones narrativas en las que se dice expresamente que Jesús camina hacia Jerusalén (Lc 13,22; 17,11; 19,28; además de Lc 9,51.53); en esto seguimos a la mayoría de los comentaristas modernos (cf. W. Grundmann, etc.; véase, sobre todo, J. Schneider, *Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes,* 226). Pero eso no es más que pura conveniencia práctica, ya que poner una división en estos tres momentos no es particularmente significativo y, en realidad, resulta, hasta cierto punto, arbitrario. Con todo, algunos comentaristas defienden el carácter deliberado de esa división en tres partes, ya que en ella se reflejarían tres viajes de Jesús a Jerusalén, como en la tradición del cuarto Evangelio. Pero la evidencia textual difícilmente admite la plausibilidad de ese razonamiento.

Precisamente esa tensión entre la forma y el contenido del relato del viaje es lo que ha dado origen a un desacuerdo sobre el título que se podría dar a esta sección del Evangelio según Lucas. La variedad de las denominaciones es una nota dominante. Por

ejemplo, se la ha llamado «Sección de Perea» (cf. B. H. Streeter, *The Four Gospels,* 203), denominación inadecuada en Lucas, y que corresponde más bien a las secciones equivalentes de Mateo y Marcos. El propio Streeter se inclina a considerar toda esta parte como «sección central» de la narración evangélica. La denominación posee, obviamente, una mayor dosis de neutralidad, pero depende, en buena parte, de la hipótesis del Proto-Lucas; para una discusión de los problemas inherentes, véase H. Conzelmann *(Theology,* 60-61). Dentro de esa misma terminología, E. E. Ellis *(The Gospel of Luke,* 146-150) habla de «división central»; pero, como se ve, el cambio no introduce ninguna mejora sustancialmente válida. Otros comentaristas, como A. Schlatter, J. Wellhausen, K. L. Schmidt, etc., piensan que la narración evangélica según Lucas carece de un relato de viaje propiamente dicho, basándose fundamentalmente en la implicación de que la mayor parte de las palabras o actuaciones que aquí se atribuyen a Jesús no ocurrieron, en realidad, durante su llamado viaje a Jerusalén. Pero, como muy bien ha observado H. Conzelmann *(Theology,* 62), el «tema» no sólo es típico de Lucas, sino que supone un importante y deliberado trabajo redaccional del evangelista. Tal vez los materiales acumulados aquí por Lucas puedan carecer de una armonía interna y hayan sido encuadrados artificialmente en un relato literario de viaje; pero eso no obsta para que haya que reconocer que ese encuadramiento específico es el que confiere su acusada personalidad a esta colección lucana de elementos heterogéneos derivados de «Q», de «L» o de otras fuentes secundarias.

De nuevo ha sido H. Conzelmann el que ha subrayado convincentemente el profundo sentido cristológico de esta parte del Evangelio según Lucas; aunque, naturalmente, no podemos estar de acuerdo con su estrechez de miras, que le lleva a restringir el significado únicamente a «un progreso hacia la pasión» *(op. cit.,* 63). Creemos más bien que esa perspectiva del viaje actúa como expresión concreta del *exodos* de Jesús y de todo el campo significativo de esa noción en la obra entera de Lucas (véase la «nota» exegética a Lc 9,31). Es un elemento sustancial de la concepción geográfica del evangelista (cf. introducción general, tomo I, pp. 273ss) y una de las claves de su sistematización teológica. La composición artificial de todos esos elementos y la expansión que experimentan los

datos de la tradición sobre la subida de Jesús a Jerusalén están al servicio de una clara finalidad cristológica y teológica. Cuando aún resuenan los ecos de la transfiguración, con su referencia explícita al *exodos* que había de cumplirse en Jerusalén (Lc 9,31), esta mención significativa de su *analēmpsis* (Lc 9,51) es como un polo de atracción, que exige todo el dinamismo de un movimiento hacia la ciudad (cf. Lc 13,33.35b; 19,38) y crea un ambiente idóneo para el dramático desenlace de su «partida».

Otro aspecto importante de esta sección del Evangelio según Lucas es su incidencia sobre los seguidores de Jesús, concretamente sobre los discípulos, que le acompañan en la subida a la ciudad. Con el tiempo habrán de presentarse como los testigos auténticos y fidedignos de la palabra y de la acción del Maestro: «Nosotros somos testigos de todo lo que hizo (Jesús) en el país de los judíos y en Jerusalén» (Hch 10,39). De esta manera, la narración del viaje desempeña, en la perspectiva de Lucas, una función de entrenamiento y de capacitación de los testigos. Según el plan predeterminado por Dios, Jesús se encamina a la ciudad de su *exodos,* al cumplimiento de su destino; pero esa marcha se convierte en educación de los que un día, cuando la muerte haya sido derrotada por la resurrección, tendrán que proclamar «hasta los últimos confines de la tierra» (cf. Hch 1,8) que sólo en él y en su mensaje ha llegado la salvación para el género humano. Desde esta perspectiva, el viaje de Jesús a Jerusalén se convierte en programa para la Iglesia misionera, donde la instrucción de los testigos se une al debate con los adversarios. A pesar de todo, no sería lícito afirmar que esta presentación de Jesús como maestro implica una interpretación del personaje como «nuevo Moisés» (según la opinión de C. F. Evans, *The Central Section of St. Luke's Gospel).*

Introducción del viaje a Jerusalén

El argumento de este episodio inaugural de todo el relato es bien simple: Jesús toma la decisión de encaminarse a Jerusalén, atravesando Samaría, pero los habitantes de una aldea samaritana se niegan a darle alojamiento (Lc 9,51-56). El pasaje es propio de Lucas, sin paralelismo en las demás recensiones evangélicas. Si hubiera que postular influjos de una tradición prelucana —por ejemplo, «L»

(cf. R. Bultmann, HST, 26)—, habría que limitarse exclusivamente a los vv. 52-55. Se puede decir, casi con toda seguridad, que el v. 51 es composición personal del propio Lucas; la formulación de la frase (véase la correspondiente «nota» exegética) y el acento marcadamente cristológico de la decisión de Jesús frente a su destino son rasgos característicos —y exclusivos— de la composición lucana. Y lo mismo vale para el v. 56, con su expresa referencia al viaje.

Desde el punto de vista de historia de las formas, se ha querido clasificar este episodio como perteneciente a la categoría de «declaraciones» de Jesús. Cf. R. Bultmann (HST, 25-27), quien, a pesar de todo, se ve obligado a admitir que «no contiene un claro apotegma; cf. V. Taylor, FGT, 69-70. La transmisión del texto ha intentado remediar esta falta de declaración expresa de Jesús mediante adiciones secundarias en los vv. 55-56 (véanse las respectivas «notas» exegéticas). Pero el testimonio de los manuscritos más representativos, que omiten toda clase de declaración de Jesús, arroja serias dudas sobre la posible autenticidad de esas adiciones. Por consiguiente, habrá que encuadrar este pasaje entre las llamadas «narraciones sobre Jesús» (cf. V. Taylor, FGT, 153).

El aspecto fundamental de esta escena es la decisión irrevocable de Jesús de ponerse en camino hacia Jerusalén, a pesar de la oposición insurgente. Nada podrá apartarle del designio predeterminado por Dios.

Hay un claro paralelismo con el comienzo del ministerio en Galilea. Allí todo empezó con el rechazo por parte de sus compatriotas (Lc 4,16-30); aquí, la nueva sección del evangelio, el relato del viaje a Jerusalén, se abre también con una escena de rechazo (Lc 9, 52-56). La directa alusión al ciclo del profeta Elías (Lc 4,25-26) reaparece también aquí, aunque de manera indirecta (Lc 9,54). Pero el valor de la referencia profética es distinto en ambos pasajes; aquí concretamente la reacción de Santiago y Juan, con su demanda de una intervención divina —«que caiga un rayo del cielo y (los) consuma»—, es la ocasión para que Jesús rechace cualquier identificación de su propia personalidad con la figura del fogoso reformador de antaño (véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general a Lc 7,18-23 en el tomo II).

Si se interpreta este episodio dentro de su contexto, es decir, a la luz de sus vinculaciones con el pasaje que sigue a continuación, y que marca las condiciones para ser discípulo, la reconvención de Jesús adquiere su justa perspectiva, es una especie de correctivo de una concepción errónea sobre el verdadero carácter del discípulo. El seguimiento de Jesús no se caracteriza por un celo desmesurado que exige el inmediato castigo de los rebeldes y reacios ante la palabra, como tampoco es un seguimiento impulsivo, pero con ciertas matizaciones Lo único que cuenta es seguir incondicionalmente al Maestro, que camina con decisión irrevocable hacia la meta establecida

En el curso de la narración del viaje encontraremos otros dos episodios cuyos protagonistas son precisamente dos samaritanos La actitud de Jesús con respecto a esos personajes es de extrema benevolencia, con un toque de misericordia Aquí, en cambio, Jesús vive en su propia carne la experiencia amarga de no ser acogido por la desabrida actitud de una aldea de samaritanos

NOTAS EXEGETICAS

v 51 *Cuando ya se iban acercando los días*

Literalmente «Y sucedió, al cumplirse los días de su asunción, que el endureció el rostro para ir a Jerusalén, y envió por delante unos mensajeros » La construcción narrativa es *egeneto de* seguido de *kai* con verbo en indicativo *(kai apesteilen* = «y envió»), cf introducción general, tomo I, p 199 Entre la fórmula introductoria *egeneto de* y la oración de *kai* con indicativo *(kai apesteilen)* queda encerrada una temporal construida con *en tō* seguido de infinitivo *(en tō symplerousthai* = «al cumplirse») y, a continuación, la fórmula *kai autos* (= «y él») en sentido débil, cf introducción general, tomo I, pp 199-200

El verbo *symplerousthai* (= «cumplirse», «completarse»), acompañado de *hemerai* (= «días»), no aparece más que aquí en toda la tradicion evangélica, véase, con todo, Hch 2,1 Una frase muy parecida, pero con el verbo *pimplanai* en vez de *symplērousthai,* aparece en otros pasajes (cf Lc 1,23, 2,6 21 22, 21,22) La expresión es característica de Lucas, y ese «cumplimiento de los días» tiene que referirse, indudablemente, al plan de Dios, que inaugura una nueva etapa de realizacion en la historia humana

En que iba a ser llevado al cielo

Literalmente «(los días) de su asunción» La palabra griega *analēmpsis* sólo aparece en este pasaje en todo el Nuevo Testamento Es una forma sustantiva derivada del verbo *analambanein* (= «levantar», «llevar hacia arriba»), que se emplea con referencia a la llamada «ascensión» de Jesús en Hch 1,2 11 22, cf Mc 16,19, 1 Tim 3,16 Como la palabra no sale más que aquí, ciertos comentaristas (por ejemplo, J Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 176) recurren al texto de SalSl 4,18 (cf APOT 2, 637), donde, al parecer, hace referencia a la muerte, eso implica, por consiguiente, una notable restricción del significado Pero, por otra parte, no se puede negar que las referencias de Lucas en los Hechos de los Apóstoles, aunque expresamente centradas en el verbo *analambanein,* confieren a esa noción unas connotaciones mucho más amplias J G Davies insiste en el carácter claramente prefigurativo de la ascensión que encierran otros textos del mismo capítulo (Lc 9), cf *The Prefigurement of the Ascension in the Third Gospel* JTS 6 (1955) 229-233 El único problema consiste en determinar con precisión si tenemos que restringir el significado del término *analēmpsis* exclusivamente a la ascensión de Jesús o hay que entenderlo en sentido mucho mas amplio, como referencia al conjunto de acontecimientos que marcan el «paso» de Jesús al Padre, es decir, la muerte, la sepultura y la exaltación Aunque la idea de «exaltación» no es ajena a Lucas (cf Hch 2,33, donde ha conservado una formulación primitiva, ya presente en Flp 2,9), aquí prefiere usar la terminología de «asunción» (*analēmpsis,* derivado de *analambanein* y afín a *anapherein,* que es el verbo de Lc 24,51b) En ningún sitio dice Lucas que Jesús «ascendió» (al cielo), la idea de «ascensión» propiamente dicha penetró en la tradición cristiana por influjo de Ef 4,8, que cita expresamente Sal 68,19 y lo comenta a continuación (Ef 4,9 10)

El trasfondo veterotestamentario de la «asunción» de Jesús puede detectarse en los casos de Enoc (Gn 5,24b) y de Elías (2 Re 2,11, 1 Mac 2,58, Eclo 48,9) También en la literatura intertestamental encontramos la *Asunción de Moises* (AsMo, 10, 12, cf APOT 2, 422, especialmente n 12) o incluso la *Ascensión de Isaías*

Jesús decidió irrevocablemente ir a Jerusalén

Literalmente «y endureció el rostro para ir a Jerusalén» Muchos códices —א, C, D, Θ y la tradición textual «koiné»— añaden el posesivo *autou* (= «su», «de él») después de *to prosōpon* (= «el rostro», «la cara»), pero los manuscritos más antiguos —P^{45}, P^{75} y el códice B— suprimen ese posesivo

La expresión *to prosōpon estērisen tou poreuesthai* resulta extraña. El verbo *stērizein* (= «endurecer», «robustecer») vuelve a salir en Lc 16,26; 22,32; Hch 18,23; pero su significado en esos pasajes no aporta una clarificación de su empleo en la frase que nos ocupa, donde aparece en relación con *to prosōpon* (= «[su] rostro»). Podría ser una imitación de la frase hebrea *śām* (o *nātan) pānāyw le-* (= «encaminarse», «empeñarse en ir a»: cf. Gn 31,21; Jr 42,15.17; Dn 9,3). Lucas habría usado un verbo mucho más incisivo que el simple «poner» *(śîm)* o «dar» *(nātan),* quizá por resonancias de Ez 6,2; 13,17; 14,8, que los LXX traducen por *stērizein to prosōpon epi* (= «fijar el rostro contra» = «encararse», «enfrentarse con»), en sentido claramente hostil o de amenaza.

El cambio de verbo expresaría, en Lucas, la firme determinación de Jesús de afrontar inconmoviblemente su destino, a pesar de los obstáculos que pudieran interponerse. También se ha considerado esa expresión como un eco de Is 50,7: «Endurecí el rostro como pedernal, sabiendo que no quedaría defraudado» (cf. J. Starcky, *Obfirmavit faciem suam ut iret Jerusalem: Sens et portée de Luc, ix, 51:* RSR 39, 1951, 197-202). Pero la comparación no es exacta, ya que el texto de Isaías, en la versión de los LXX, dice: *hōs sterean petran* (= «como piedra dura», «como pedernal»), donde el adjetivo *stereos* (= «duro») se escribe con «épsilon» (= *e)* y no son «eta» (= *ē).* Lo que posiblemente resuene en esta frase es el encargo profético de Ezequiel, en sus oráculos contra el templo de la ciudad santa profanada (Ez 8-11).

Jerusalén

La forma es aquí *Ierousalēm* (véase la «nota» exegética a Lc 2,22), con la connotación religiosa de la ciudad en la que el destino de Jesús va a llegar a su cumplimiento (cf. Introducción general, tomo I, p. 273).

v. 52. *Envió por delante unos mensajeros*

Tal vez resuene en esta frase el texto de Mal 3,1: «Mira, yo envío un mensajero a prepararme el camino»; ulteriormente, en Mal 3,23, ese mensajero es Elías.

Una aldea de samaritanos

Algunos códices —$\aleph^{+}$, los minúsculos de la familia Freer y la Vg— leen aquí *polin* (= «ciudad») en vez de *kōmēn* (= «aldea»). Cf. v. 56. Por primera vez se menciona a los «samaritanos» en el Evangelio según Lucas. Hay que observar que en Mt 10,5 Jesús prohíbe expresamente a sus enviados toda misión en tierras de Samaría. Por otra parte, en la tradición sinóptica Lucas es el único que presenta a Jesús tratando con

samaritanos (cf. Lc 10,30-37; 17,11-19; Hch 1,8; 8,1-13.14.25; 9,31; 15,3). En este punto no se puede negar un cierto contacto entre la tradición de Lucas y el Evangelio según Juan (cf. Jn 4,4-42). ¿No se deberá esa presentación lucana de Jesús a un marcado interés por el carácter universal de la salvación que se manifiesta precisamente en esta etapa? Cf. Introducción general, p. 317. Véase el artículo de M. S. Enslin *Luke and the Samaritans:* HTR 36 (1943) 278-297.

El adjetivo «samaritano» —en griego *Samaritēs*— tuvo originariamente meras connotaciones geográficas, como referencia a los habitantes de Samaría —en hebreo: *šōmerôn*—, la capital del reino del norte, fundada por el rey Omrí hacia el año 870 a. C. Con el tiempo se convirtió en designación étnico-religiosa, aplicada a los habitantes de la región comprendida entre Galilea y Judea, al este del Jordán. El origen de la división entre los judíos y los samaritanos está aún por descifrar; de hecho, cada cual lo explica a su modo (cf. T. H. Gaster, IDB 4, 1910). La escisión de ambos pueblos se ha relacionado frecuentemente con la destrucción de Samaría (año 722 a. C.), conquistada por los asirios. Después de la caída de la capital del reino del norte, los habitantes fueron deportados a Asiria y sustituidos por colonos procedentes de Babilonia (2 Re 17,24). Después del destierro, cuando los judíos empiezan a reconstruir la ciudad de Jerusalén y a reedificar el templo, encuentran una violenta oposición en ciertos grupos, que amenaza la continuidad de las obras (cf. Esd 4,2-24; Neh 2,19; 4,2-9). Esa oposición se ha querido explicar como procedente de los colonos samaritanos, ya escindidos del judaísmo.

Es muy problemático que haya que situar el cisma en una época tan temprana. En cualquier caso, el hecho es que esa población —tal vez medio judía—, que daba culto al Señor (= Yhwh) y restringía el canon de sus escrituras sagradas sólo al Pentateuco, edificó su propio santuario en las laderas del monte Garizín (actual Tell er-Râs), ya en período helenístico. Ese templo sirvió como lugar de culto desde la época de Alejandro Magno hasta su destrucción en tiempos de Juan Hircano (hacia el año 128 a. C.). A partir del período helenístico, las divergencias entre la población judía y los samaritanos son plenamente comprobables, desde el punto de vista histórico. Los samaritanos compusieron una redacción propia del Pentateuco (escrita en tiempos de la dinastía asmonea), desarrollaron su propia liturgia (los actuales samaritanos de Nablus todavía celebran la fiesta de la Pascua al aire libre, en las cumbres del Garizín), y produjeron su propia literatura, fundamentalmente litúrgica, en hebreo y en arameo. Para un desarrollo ulterior, cf. J. Jeremias, TDNT 7, 88-94; F. M. Cross, *Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Time:* HTR 59

(1966) 201-211; J. D. Purvis, *Samaritans,* en IDBSup, 776-777; *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect* (HSM 2; Cambridge Ma. 1968).

Para prepararle alojamiento

El texto griego dice: *hetoimasai autō* (= «hacer preparativos para él»). En la traducción hemos especificado esos preparativos como «alojamiento»; pero, teniendo en cuenta la frase de Lc 10,1c, tal vez se pudiera modificar el sentido de esta expresión (cf. Mal 3,1: «a prepararme el camino»).

En cuanto a la fórmula de finalidad, la partícula textualmente mejor atestiguada es *hōs,* según el P45, el P75 y los códices B y א+, y no *hōste,* aunque también ésta puede tener sentido final (cf. BDF n. 391, 3).

v. 53. *Se negaron a recibirlo*

Primer caso de oposición a Jesús, en su camino hacia Jerusalén. Flavio Josefo da testimonio de los problemas con que se encontraban los peregrinos procedentes de Galilea para atravesar el territorio de Samaría, de camino hacia Jerusalén, con ocasión de las fiestas comunitarias (cf. *Ant.* XX, 6, 1, nn. 118-123: un incidente que se produjo en tiempos del procurador V. Cumano; cf. también *Bell.* II, 12, 3, nn. 232-233). Por eso la inmensa mayoría de los peregrinos galileos iban hasta el Jordán, cruzaban el río y, a través de Perea, seguían hacia Jerusalén (cf. Mc 10,1).

Porque su decisión era ir a Jerusalén

El texto griego es intraducible literalmente: «porque su rostro era procediendo hacia Jerusalén» o «se encaminaba a Jerusalén». El P45 y las versiones latinas leen más bien: «su rostro era el de uno que se dirige *(poreuomenou)* a Jerusalén»; pero esto es, obviamente, una corrección de algún copista que quiso suprimir la dificultad. La frase imita el texto de los LXX en su versión de 2 Sm 17,11: «que tu rostro salga en medio de ellos» *(en mesō autōn),* donde se ha confundido la palabra hebrea *baqerāb* (= «para la batalla») con *beqereb* (= «en medio de»), por diferencias de vocalización. El *Comentario* de H. Strack/P. Billerbeck interpreta aquí *prosōpon* como «persona» (Str.-B., 2, 165; cf. 2 Cor 1, 11; BGD, 721). «Nueva Biblia Española» traduce: «y tú en persona sal con ellos». De todos modos, el sentido no admite dudas: la meta a la que se dirige Jesús es la causa que mueve a los samaritanos a no darle acogida.

v. 54. *Santiago y Juan*

Los dos hijos de Zebedeo (véase la «nota» exegética a Lc 6,14). En la enumeración de los Doce, según la redacción de Marcos (Mc 3,17), se atribuye al propio Jesús la calificación de estos dos hermanos como *Boanērges* (= «hijos del trueno» = «los rayos»); en su propia lista, Lucas omite ese apelativo (cf. Lc 6,14) ¿Será ésa la razón que ha movido a Lucas a mencionar en este pasaje precisamente a Santiago y Juan? Imposible determinarlo.

Que caiga un rayo del cielo
y consuma a esta gente

Aunque Lucas emplea el verbo *analōsai* en vez de *kataphagein* (LXX), la alusión a 2 Re 1,10.12 es evidente. Los discípulos quieren participar en el poder de Jesús, realizando un prodigio aparatoso para escarmiento de los samaritanos.

Algunos de los más antiguos copistas no pudieron resistir la tentación de glosar el texto; por eso para recalcar la alusión añaden: «como lo hizo Elías». La impresionante lista de manuscritos que añaden esta glosa incluye a los códices A, C, D, W, Θ, la tradición textual «koiné», las versiones latinas y un gran número de minúsculos. Pero los manuscritos más fidedignos —P^{45}, P^{75} y, en general, la tradición hesiquiana— omiten la glosa. Y eso es lo que hace la mayoría de las ediciones críticas modernas del Nuevo Testamento griego. Pero, como siempre, hay excepciones; por ejemplo, J. M. Ross defiende la autenticidad no sólo de esa adición, sino también de las variantes incorporadas a los siguientes vv. 55-56 (*The Rejected Words in Luke 9,54-56:* ExpTim 84, 1972-1973, 85-88).

v. 55. *Jesús se volvió*

Lucas emplea el participio *strapheis* (= «volviéndose»), como en otros pasajes (cf. Lc 10,23; 14,25). La impresión que da el texto es que Jesús encabeza el grupo de caminantes.

Les regañó

La reprimenda implica desaprobación. Jesús pretende corregir la estrechez de miras de sus discípulos, que no acaban de entender el verdadero significado de su misión (cf. Lc 9,45). Por eso rechaza terminantemente cualquier identificación con Elías, el fogoso reformador de Israel (véase el «comentario» general a Lc 7,18-23 en el tomo II). Y rechaza, igualmente, cualquier clase de connivencia con una reacción tan abrupta y desaforada ante el comportamiento humano, por hostil que éste pueda

ser Jesús se convierte en un ejemplo vivo de su propia enseñanza en el discurso de la llanura (cf Lc 6,29)

La transmision textual plantea aquí ciertos problemas Al final de este versículo, algunos codices —D, Θ, la tradición «koiné», la VL y la versión siro curetoniana— añaden «y dijo No sabéis de qué espíritu sois», y al comienzo del v 56 algunos de esos manuscritos introducen esta adición «Porque el Hijo de hombre no ha venido a destruir vidas humanas, sino a salvarlas») Por su parte, los manuscritos más antiguos —P[45], P[75], el codice E y la tradicion hesiquiana— omiten esas dos variantes El hecho de que la adición con la que comienza el v 56 constituya prácticamente un paralelismo con Lc 19,10 (cf Jn 3,17) infunde serias dudas sobre su pertenencia al texto originario Vease la última «nota» exegética al v 54 Con todo, como ya indicabamos en el «comentario» general, si hubiera que considerar autenticas esas dos variantes, ellas precisamente constituirían la «declaracion» de Jesús

v 56. *Y se marcharon a otra aldea*

El verbo *poreuesthai*, dominante en todo el episodio (cf vv 51, 52 y 53), es el mismo con el que termina el primer pasaje en el que Jesús es rechazado (cf Lc 4,30)

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,51 56

Relato del viaje

Benoit, P , *La section IX, 51 XVIII, 14 de saint Luc* RB 60 (1953) 446 448

Bernadicou, P J , *The Spirituality of Luke's Travel Narrative* «Review for Religious» 36 (1977) 455-466

Blinzler, J , *Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukas Evangelium,* en *Synoptische Studien* (Hom a Alfred Wikenhauser en su setenta cumpleaños, ed por J Schmid/A Vogtle, Munich 1953) 20 52

Conzelmann, H , *The Theology of St Luke* (Nueva York 1960) 60 73

Davies, J H , *The Purpose of the Central Section of St Luke's Gospel,* en SE II (TU 87, 1964) 164-169

Denaux, A , *Het lucaanse reisverhaal (Lc 9,51 19,44)* «Collationes brugenses et gandavenses» 14 (1968) 212 242, 15 (1969) 464 501

Evans, C A , *«He Set his Face» A Note on Luke 9,51* Bib 63 (1982) 545 548

Evans, C F , *The Central Sectıon of St Luke's Gospel,* en *Studıes ın the Gospels Essays ın Memory of R H Lıghtfoot* (ed por D E Nıneham, Oxford 1955) 37 53

Fransen, I , *Cahıer de Bıble La montée vers Jérusalem* BVC 11 (1955) 69 87

Gasse, W , *Zum Reıseberıcht des Lukas* ZNW 34 (1935) 293 299

Gıll, D , *Observatıons on the Lukan Travel Narratıve and Some Related Passages* HTR 63 (1970) 199-221

Gırard, L , *L'Évangıle des voyages de Jésus Ou la sectıon 9,51 18,14 de saınt Luc* (París 1951)

Goulder, M D , *The Chıastıc Structure of the Lukan Journey,* en SE II (TU 87, 1964) 195 202

Grundmann, W , *Fragen der Komposıtıon des lukanıschen «Reısebe rıchts»* ZNW 50 (1959) 252 270

Lapoınte, R , *L'espace temps de Lc 9,51 19,27* «Églıse et théologıe» 1 (1970) 275 290

Leal, J , *Los vıajes de Jesús a Jerusalén según San Lucas,* en *XIV sema na bıblıca española (21 26 sept 1953)* (Madrıd 1954) 365-381

Lohse, E , *Mıssıonarısches Handeln Jesu nach dem Evangelıum des Lukas* TZ 10 (1954) 1-13

McCown, C C , *The Geography of Jesus' Last Journey to Jerusalem* JBL 51 (1932) 107 129

— *The Geography of Luke's Central Sectıon* JBL 57 (1938) 51 66

Marshall, I H , *Luke Hıstorıan and Theologıan* (Grand Rapıds Mı 1970) 148 153

Mıyoshı, M , *Der Anfang des Reıseberıchts Lk 9,51 10,24 Eıne redaktıonsgeschıchtlıche Untersuchung* (AnBıb 60, Roma 1974)

Ogg, G , *The Central Sectıon of the Gospel according to St Luke* NTS 18 (1971 1972) 39-53

Osten Sacken, P von der, *Zur Chrıstologıe des lukanıschen Reıse berıchts* EvT 33 (1973) 476 496

Reıcke, B , *Instructıon and Dıscussıon ın the Travel Narratıve,* en SE I (TU 73, 1959) 206-216

Resseguıe, J L , *Interpretatıon of Luke's Central Sectıon (Luke 9 51 19 44) sınce 1856* «Studıa bıblıca et theologıca» 6 (1975) 3 36

Robınson, W C , Jr , *The Theologıcal Context for Interpretıng Luke's Travel Narratıve (9 51ff)* JBL 79 (1960) 20-31

Schmıdt, K L , *Der Rahmen der Geschıchte Jesu Lıterarkrıtısche Un tersuchungen zur altesten Jesusuberlıeferung* (Berlín 1919, reedıcıón Darmstadt 1964) 246 273

Schneider, J., *Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes,* en *Synoptische Studien* (Hom a Alfred Wikenhauser en su setenta cumpleaños; Munich 1953) 207-229.

Sellin, G , *Komposition, Quellen und Funktion des lukanischen Reiseberichtes (Lk. ix 51-xix 28)* NovT 20 (1978) 100-135.

Stagg, F , *The Journey toward Jerusalem in Luke's Gospel. Luke 9 51-19 27* RevExp 64 (1967) 499-512.

Trompf, G. W , *La section médiane de l'évangile de Luc L'organisation des documents* RHPR 53 (1973) 141-154.

Partida para Jerusalén (9,51-56)

Bouwman, G., *Samaria in Lucas-Handelingen* «Bijdragen» 34 (1973) 40-59

Calmet, A , «*Il n'est pas digne de moi!*» *Luc 9,51 62* BVC 77 (1967) 20-25.

Conzelmann, H , *Theology of St Luke,* 65-66

Davies, J. G., *The Prefigurement of the Ascension in the Third Gospel* JTS 6 (1955) 229-233.

Dibelius, M., *From Tradition to Gospel* (Nueva York 1935) 43-48.

Euslin, M S , *The Samaritan Ministry and Mission.* HUCA 51 (1980) 29-38.

Friedrich, G., *Lk 9,51 und die Entruckungschristologie de Lukas,* en *Orientierung an Jesus Zur Theologie der Synoptiker* (Hom. a Josef Schmid; ed. por P. Hoffmann y otros; Friburgo de B. 1973) 48-77.

Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51-10,24,* pp. 6-32.

Starcky, J., «*Obfirmavit faciem suam ut iret Jerusalem*» *Sens et portée de Luc, ix, 51* RSR 39 (1951) 197-202.

Wenham, J. W , *Synoptic Independence and the Origin of Luke's Travel Narrative* NTS 27 (1980-1981) 507-515

58. *TRES ASPIRANTES A DISCIPULOS* (9,57-62)

57 Mientras iban por el camino, uno le dijo:
—Te seguiré adondequiera que vayas.
58 Pero Jesús le respondió:
—Las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos; pero el Hijo de hombre no tiene donde reclinar la cabeza.
59 Y a otro le dijo:
—Sígueme.
Pero él replicó:
—Permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre.
60 Jesús le dijo:
—Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú vete a anunciar el Reino de Dios.
61 Otro le dijo:
—Te seguiré, señor; pero déjame primero ir a despedirme de mis familiares.
62 Jesús (le) contestó:
—El que echa mano al arado y sigue mirando atrás, no vale para el Reino de Dios.

COMENTARIO GENERAL

Después del episodio que sirve como introducción a todo el relato del viaje (Lc 9,51-56), añade Lucas una tríada de máximas de Jesús dirigidas a tres aspirantes a discípulos (Lc 9,57-62). Esos tres enunciados ponen en labios de Jesús las actitudes que él mismo exige a sus futuros discípulos y a todo el que quiera seguirle en su camino.

Las dos primeras normas proceden de «Q», ya que también se encuentran en la redacción de Mateo (Mt 8,19-21). En cuanto a la tercera, es probable que esté tomada de «L», aunque podría con-

siderarse como composición personal del propio Lucas; en cualquier caso, es una adición para completar el número de tres. Es muy posible que cada una de las máximas, en sí mismas, procedan de contextos independientes, dentro del ministerio público de Jesús.

La elaboración redaccional de Lucas sobre los materiales de «Q» se observa fundamentalmente en la frase que sirve de introducción: «Mientras iban por el camino», y en la expresión del complemento indirecto con la fórmula *pros auton* (= «a él», «le»: v. 57), en lugar del simple dativo *autō*, que es la forma de «Q» y la que se usa en el v. 58. Otra peculiaridad de Lucas es la supresión de la referencia explícita a «un doctor de la ley» (cf. Mt 8,19) y a «(otro) de los discípulos» (cf. Mt 8,21); de este modo, las tres máximas de Jesús van dirigidas expresamente a personajes anónimos y desconocidos. En la segunda norma, Lucas suprime el vocativo «Señor» (cf. Mt 8,21) y añade, como conclusión, la frase: «tú vete a anunciar el Reino de Dios» (vv. 59-60). Finalmente, en el v. 59 Lucas introduce el imperativo «Sígueme», y lo omite en el v. 60 (cf. Mt 8,22), compensando de esta manera su propia adición al enunciado primitivo de «Q».

Desde el punto de vista de historia de las formas, R. Bultmann (HST, 28-29) incluye este episodio dentro de la categoría de «declaraciones» de Jesús, y considera las tres máximas como «apotegmas biográficos». Pero, por otra parte, piensa que el contexto histórico de estas declaraciones es puramente imaginario, es decir, se trata de palabras sueltas de Jesús, que circulaban en el seno de la comunidad sin determinado contexto narrativo. Es más, la primera máxima no era, realmente, más que un proverbio popular sobre la condición humana comparada con el modo de vida de los animales; bastaba sustituir *anthrōpos* (= «ser humano», «hombre») por la designación «Hijo de hombre», para convertirla en una palabra del propio Jesús. La explicación entra dentro de lo posible. En cualquier caso, hay que tener en cuenta la observación de V. Taylor (FGT, 73), que subraya la vaguedad descriptiva con la que se presenta a los tres aspirantes a discípulos; eso indica que el interés de la primera comunidad estaba centrado en las propias palabras de Jesús y no precisamente en la identidad de esos seguidores anónimos. Es curioso que, en los tres casos, el marco narrativo de las

respectivas máximas de Jesús es lo más escueto que se pudiera imaginar.

Las «declaraciones» de Jesús constituyen tres advertencias dirigidas al que desee identificarse con la misión que el Padre le ha encomendado. El que quiera ser su discípulo deberá calcular los riesgos inherentes a esa identificación y contar con un previsible conflicto entre diversas lealtades. Las exigencias de Jesús abren una nueva dimensión a la idea del «seguimiento de Cristo», es decir, a la condición de discípulo (cf. Introducción general, tomo I, p. 406).

El primer aspirante se ofrece generosamente, con todo entusiasmo y espontaneidad; un compromiso sin condiciones. Jesús responde con absoluta serenidad; pero deja bien claro que ser discípulo es una cosa extremadamente seria. El Hijo de hombre no tiene una morada estable; su condición es «caminar»; su vida es una existencia itinerante, sin casa, sin abrigo, sin una familia, sin las condiciones mínimas de una vida ordinaria; «no tiene donde reclinar la cabeza». Incluso los mismos animales viven mejor.

En el segundo caso, la invitación viene de Jesús; pero el candidato, aunque dispuesto a aceptar la oferta, pone sus condiciones. Pide un compás de espera; el tiempo necesario para cumplir una obligación filial. Pero la respuesta de Jesús no admite dilaciones: «Deja que los muertos entierren a sus muertos» (para el significado de la expresión, véase la respectiva «nota» exegética); el seguimiento que propone Jesús puede tener unas exigencias que estén incluso por encima de los vínculos de filiación. Ésa es la radicalidad que se le exige al discípulo, la piedra de toque de su fidelidad. La máxima subraya el carácter de inmolación inherente a todo acto de elegir, que pone en juego la propia libertad. Pero no por eso es una exigencia cruel, sino más bien encaminada a la proclamación del Reino de Dios.

El tercer aspirante es una síntesis de los dos casos precedentes: se asemeja al primero en su disponibilidad espontánea; pero también, como el segundo, pone sus condiciones. En este último rasgo resuena el pasaje de la vocación de Eliseo. Reproducimos el texto de 1 Re 19,19-21:

> «Elías marchó de allí y encontró a Eliseo, hijo de Safat, arando con doce yuntas en fila, él con la última. Elías pasó

junto a él y le echó encima el manto. Entonces Eliseo, dejando los bueyes, corrió tras Elías y le pidió:

—Déjame decir adiós a mis padres, luego vuelvo y te sigo.

Elías le dijo:

—Vete, pero vuelve. ¿Quién te lo impide?

Eliseo dio la vuelta, cogió la yunta de bueyes y los ofreció en sacrificio; aprovechó los aperos para cocer la carne y convidó a su gente. Luego se levantó, marchó tras Elías y se puso a su servicio».

Tanto el paralelismo como los contrastes entre las dos escenas son evidentes. Una vez más, Jesús rechaza identificarse con la imagen de Elías, para evitar una posible distorsión de su verdadera personalidad. Echar mano al arado por un compromiso con el Reino implica una renuncia en la que no caben distracciones. Seguir a Jesús requiere una dedicación exclusiva a las tareas de implantación del Reino, que debe superar incluso los más íntimos sentimientos familiares.

Por consiguiente, el seguimiento de Jesús no consiste exclusivamente en una imitación del Maestro, sino que requiere asumir existencialmente sus mismas condiciones de vida, las exigencias del ministerio e incluso la aceptación de su destino. La llamada supone un triple sacrificio: la seguridad personal (primer caso); los deberes filiales (segundo candidato); los sentimientos y vínculos familiares (tercer aspirante).

NOTAS EXEGETICAS

v. 57. *Iban por el camino*

Nueva aparición del verbo *poreuesthai,* ahora en genitivo absoluto; véase la «nota» exegética a Lc 9,55.

v. 58. *Las zorras tienen madrigueras...*

El texto de la «declaración» de Jesús es literalmente idéntico al de la redacción de Mateo (Mt 8,20). También el *Evangelio según Tomás* reproduce esas mismas palabras de Jesús: «(Las zorras tienen sus madri-

gueras) y los pájaros (sus) nidos, pero el Hijo de hombre no tiene ningún sitio donde reclinar su cabeza y descansar» (EvTom 86). Hay que entender esa referencia al «descanso» en sentido gnóstico, que es el que predomina en todo ese escrito. Como se ve, la formulación depende de los evangelios canónicos. Cf. W. Schrage, *Das Verkältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen,* 168-170; A. Strobel, *Textgeschichtliches zum Thomas-Logion 86 (Mt 8,20/Lk 9,58:* VC 17 (1963) 211-224. Sobre los «pájaros del cielo», véase la «nota» exegética a Lc 8,5.

El Hijo de hombre

El título es aquí un sucedáneo del pronombre personal de primera persona: «yo», como se aplica ordinariamente a Jesús durante el ministerio público; es una indicación de su existencia débil y desvalida (cf. Lc 6,22; 7,34); véase la «nota» exegética a Lc 5,24. Hay que suscribir la interpretación de R. Bultmann (HST, 28, n. 3), que rechaza un posible significado original del título como referencia «al enviado de Dios, según la mitología gnóstica».

Lo que ya no es tan evidente, en su interpretación, es que esa máxima provenga de un viejo proverbio que presenta al hombre como un ser expuesto al desamparo, en contraste incluso con los animales salvajes. «En cuanto generalización, ese contraste va contra la más clara evidencia, ya que la mayoría de los humanos viven al cobijo de su propia casa» (J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 142). Una máxima paralela se puede ver en la obra de Plutarco *Vita Tiberii Gracchi,* 9 (829 C); aunque, de hecho, el tema está mucho más desarrollado y la formulación no es, en absoluto, típica del proverbio.

v. 59. *Sígueme*

La invitación, añadida por el propio Lucas, reproduce el imperativo que ya encontramos anteriormente en la vocación de Leví (Lc 5,27).

Enterrar a mi padre

El candidato no se niega a seguir a Jesús, sino que piensa que «primero» tiene que cumplir con sus obligaciones filiales (cf. Tob 4,3; 6,15). No se condiciona el seguimiento en sí mismo, sino el carácter «inmediato» del abandono de las obligaciones. Según la posterior tradición rabínica, esa obligación de enterrar a los propios progenitores incumbía también a los nazireos, a los sacerdotes e incluso al sumo sacerdote, a pesar de que el contacto con un cadáver se consideraba, por lo general, como causa de una impureza (cf. Lv 21,11; Nm 6,6-7; Filón, *De*

specialibus legibus, 1, 23, nn. 112-116; Str.-B., 1, 487-489). En este caso no se debe dar por supuesto que el aspirante no tenía intención de volver (contra la opinión de G. Schrenk, TDNT 5, 982, n. 235). El texto en sí podría admitir esa lectura; pero eso quitaría incisividad a la palabra de Jesús. Cf. Lc 14,26.

v. 60. *Deja que los muertos entierren a sus muertos*

Esta máxima de Jesús se ha considerado normalmente como demasiado severa. Pues bien, «esa aparente severidad y su enigmático sentido es su máxima garantía de autenticidad» (A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 267). De hecho, va contra todas las normas morales de la religiosidad judía, y no contiene un mandamiento específicamente cristiano; aparte de sus implicaciones escatológicas. Precisamente por eso la mayoría de los autores defiende la autenticidad de la máxima (cf. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus,* 144). Una historia casi completa de la interpretación de esta máxima puede verse en el artículo de K. G. Klemm *Das Wort von der Selbstbestattung der Toten: Beobachtungen zur Auslegungsgeschichte von Mt. viii. 22 Par.:* NTS 16 (1969-1970) 60-75. Aquí vamos a dar solamente unos cuantos ejemplos de las diferentes interpretaciones.

Algunos comentaristas, como B. Bauer, niegan simplemente que Jesús pronunciara una máxima como ésta; en realidad, se trata de una creación de la comunidad primitiva. Otros investigadores —por ejemplo, F. A. Fritzsche, T. W. Manson— defienden que el término *nekrous* (= «los muertos»), que aparece en primer lugar, significa «muertos», en sentido físico; entonces, la traducción sería: «Deja que los cadáveres se entierren a sí mismos» *(sine mortuos suos mortuos [= suae sortis homines] sepelire).* Esa interpretación terminó por desaparecer del panorama exegético, víctima del sarcasmo de determinados comentaristas. Algunos estudiosos piensan que el término *nekrous* traduce la palabra semítica *mêtîm* (= literalmente: «los muertos»), que, en realidad, era el nombre de una sociedad funeraria, una especie de pompas fúnebres; de ahí la traducción: «Deja que los encargados se ocupen de enterrar a los muertos» (cf. F. E. Rambach). Pero hasta el momento carecemos de datos que puedan confirmar esta interpretación.

Sin embargo, dentro de esa misma línea, aunque de manera más específica, F. Perles (ZNW 19, 1919-1920, 96) supone que el texto griego de esa máxima es una traducción errónea de la siguiente frase aramea: *šbwq lmyty' lmqbr myty' dylhwm.* Al no existir una vocalización precisa, el término *lmqbr* se interpretó como infinitivo peal (= *lemiqbar* =

«enterrar», «que entierren»), en vez de participio pael (= *limeqabber [sic]* = «enterrador», «sepulturero»). El sentido originario debería ser: «Deja los muertos a sus sepultureros». Sobre esta interpretación, véase el comentario de M.-J. Lagrange: «Todo resulta perfectamente claro; demasiado claro e incluso trivial» (*Évangile selon Saint Luc,* 289). Pero M. Black (AAGA³, 207-208) apura aún más esa sugerencia y cree que el término griego *nekrous* se debe a una confusión entre dos palabras arameas: *mtnyyn* (= «indecisos»; derivado del verbo *mtn* = «posponer», «dar largas») y *mtyn* (= «muertos»). La traducción correcta debería ser, por consiguiente: «Deja que sean los indecisos los que entierren a sus muertos».

Toda esta floración de interpretaciones se debe al intento de evitar el sentido que parece ser el más lógico y que, de hecho, sigue siendo mayoritario en el campo de la exégesis contemporánea. El término *nekrous,* que aparece en primer lugar, hay que entenderlo en sentido traslaticio, con referencia a los que no han querido seguir a Jesús y, por tanto, están espiritualmente «muertos»; así lo interpretan: R. Bultmann, TDNT 4, 893 («los que se resisten a la llamada de Jesús se consideran al mismo nivel que los muertos»); J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 142; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc,* 288; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 267, y otros muchos. La dificultad reside aquí en el reflexivo *heautōn* (= «sus», «de ellos mismos»), que parecería incluir al padre del candidato entre los espiritualmente muertos. Pero tal vez eso sea forzar el texto más de lo necesario. Jesús, en realidad, no niega las obligaciones filiales que incumben al aspirante a discípulo; pero lo importante viene en la segunda parte del versículo: además de los deberes de filiación —y por encima de ellos— hay que tener en cuenta otras perspectivas. En resumen, el sentido de la máxima sería el siguiente: «Deja que los (espiritualmente) muertos entierren a sus (físicamente) muertos».

Tú vete a anunciar el Reino de Dios

Inmediatamente antes de la frase que acabamos de comentar, Lucas omite el imperativo *akolouthei moi* (= «sígueme»: cf. Mt 8,22), probablemente por dos razones: primero, por la adición de este mandato, y segundo, porque ya lo introdujo antes, en el v. 59. El propósito de esta adición consiste en subrayar el sentido de la exigencia de Jesús a todo el que quiere ser su discípulo; ese mandato especifica por qué hay que renunciar incluso a las obligaciones filiales y seguir a Jesús sin dilación alguna. En el Evangelio según Lucas, esta máxima de Jesús no se reduce a un planteamiento teórico, dentro de la relación maestro/

discípulo, Jesús sabe muy bien que las exigencias del Reino pueden llegar incluso a requerir una ruptura con los vínculos normales de la familia Cf Lc 14,26

Sobre el tema del «Reino», véase la «nota» exegética a Lc 4,42 Lucas emplea aquí el imperativo del verbo *diangellein* (= «anunciar», «ir anunciando»), compárese esta formulación con los otros verbos empleados en Lc 8,1 *(kēryssein kai euangelizein* = «proclamar la buena noticia») y en Lc 9,2 *(kēryssein* = «proclamar», «predicar»)

v. 61 *Déjame primero ir a despedirme*

El tercer caso, en el que también se da una disponibilidad, aunque, a su vez, condicionada, no tiene paralelo correspondiente en Mt 8 Bien pudiera tratarse de una composición personal de Lucas, por reminiscencias de 1 Re 19,19 21 Véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general

v 62 *(Le) contestó*

Sobre la construcción del complemento indirecto personal con la preposición *pros* (= «a», «hacia») y el acusativo *auton* (= «a él»), en vez del simple dativo *autō* (=«le», «a él»), véase la «nota» exegética a Lc 1,13 En el epígrafe lo hemos puesto entre paréntesis —signo de cierta duda sobre la autenticidad de *pros auton*— porque muchos de los manuscritos más fidedignos (P45, P75, códices B y W) omiten esta construcción Seguimos el texto de la edición crítica de E Nestle

Echa mano al arado

En la traducción hemos cambiado la construcción griega original, que es negativa, por su equivalente positiva «El que echa no vale » La lectura más aceptada es *oudeis epibalōn* (participio aoristo) *tēn cheira ep' arotron kai blepōn* (participio presente) *eis ta opisō* = «nadie que echa mano al arado y sigue mirando a lo de atrás» Pero los papiros P45 y P75, y el códice D invierten el orden de la frase *oudeis eis ta opisō blepōn* (participio presente) *kai epiballōn* (participio presente) *tēn cheira autou ep' arotron* = «nadie mirando hacia lo de atrás y echando su mano al arado» Aparte de la inversión de los componentes, el segundo texto pone en tiempo presente ambos participios, sería demasiado sutil descender a matizaciones de sentido en ambos textos La imagen procede de 1 Re 19,19 Cf H J Blair ExpTim 79 (1967-1968) 342-343, A Vaccari VD 18 (1938) 308-312 Para una discusión de los problemas de crítica textual, véase L Cerfaux, *Variantes de Lc IX, 62* ETL 12 (1955) 326-328, reeditado en *Recueil Cerfaux,* 1, 498 501

No vale para el Reino de Dios

La exigencia radical del Reino convierte los vínculos de la familia en algo que pertenece a *ta opisō* (= «lo que queda atrás») El que se empeña con seriedad en el seguimiento de Jesús y en la implantación del Reino necesita una mano firme sobre el arado y una mirada al frente para roturar con decisión los surcos En el episodio de Elías y Eliseo, el símbolo del discípulo no es el arado, sino el manto de Elías

Seguir a Jesús no puede ser consecuencia de un entusiasmo pasajero, se requiere una decisión franca y una integridad inconmovible

BIBLIOGRAFIA SOBRE 9,57-62

Glombitza, O , *Die christologische Aussage des Lukas in seiner Gestaltung der drei Nachfolgeworte Lukas IX, 57-62* NovT 13 (1971) 14-23

Hengel, M , *Nachfolge und Charisma Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Matt 8 21f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (Berlín 1968) 3-17.

Kuven, C , *Weisung fur die Nachfolge Eine Besinnung uber Lk 9,57-62* BibLeb 2 (1961) 49-53.

Miyoshi, M , *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51-10,24,* pp 33 58

Schulz, A , *Nachfolgen und Nachahmen Studien uber das Verhaltnis der neutestamentlichen Jungerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (Munich 1962) 105-108.

Schwarz, G , *Aphes tous nekrous thapsai tous heautōn nekraus* ZNW 72 (1981) 272 276

Strobel, A , *Die Nachfolge Jesu Theologische Besinnung zu Lukas 9, 57-62* TPQ 98 (1950) 1-8

Zimmermann, H , *Neutestamentliche Methodenlehre Darstellung der historischkritischen Methode* (Stuttgart 1967) 116-122 Trad española, *Los métodos histórico criticos en el Nuevo Testamento* (BAC 295, Madrid)

59. *MISION DE LOS SETENTA (Y DOS)* (10,1-12)

[1] Algún tiempo después, el Señor designó a otros setenta (y dos) y los envió por delante, de dos en dos, a todos los pueblos y lugares que él mismo pensaba visitar. [2] Y les dijo:

—La mies es abundante, pero los braceros pocos; por eso, rogad al dueño que mande braceros a su mies. [3] ¡En marcha! Mirad que os envío como corderos entre lobos. [4] No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias; y no saludéis a nadie por el camino. [5] Cuando entréis en una casa, lo primero decid: «Paz a esta casa». [6] Y si habita allí gente de paz, vuestra paz se posará sobre ellos; si no, volverá a vosotros. [7] Quedaos en esa casa, comiendo y bebiendo de lo que tengan; porque el obrero merece su salario. No andéis cambiando de casa. [8] Cuando entréis en una ciudad y os reciban bien, comed lo que os ofrezcan. [9] Curad a los enfermos que haya en esa ciudad y decidles: «El Reino de Dios está cerca de vosotros». [10] Pero si entráis en una ciudad y la gente no os recibe bien, salid a las calles y decid: [11] «Hasta el polvo de vuestra ciudad que se nos ha pegado a los pies lo sacudimos en protesta contra vosotros. De todos modos, sabed que el Reino de Dios está cerca». [12] Os digo que en aquel día habrá más tolerancia para Sodoma que para esa ciudad.

COMENTARIO GENERAL

Como uno de los elementos del relato del viaje que acaba de empezar (cf. Lc 9,51), Lucas presenta la misión de otro grupo de discípulos, que Jesús envía por delante para prepararle el camino (Lc 10,1-12). Anteriormente, cuando todavía estaba en Galilea, Jesús había enviado ya al grupo de los Doce con una misión de predicar y de curar (Lc 9,1-6). Ahora el grupo es más numeroso: setenta (y dos). Aunque, según los datos de la narración, Jesús está continuamente en camino hacia Jerusalén, nunca se indica expresamente el punto de partida de los discípulos ni el lugar concreto de su

vuelta; las referencias son puramente personales: de Jesús se separan y a Jesús vuelven.

Los doce versículos que comentamos contienen los términos de la misión encomendada a los discípulos. Pero, de hecho, no forman una unidad independiente, sino que forman parte de un discurso más amplio, en el que se incluye una recriminación de las ciudades de Galilea y una caracterización de los discípulos como representantes no sólo de Jesús, sino también de aquel que le ha enviado (Lc 10,13-15.16). La relación interna entre los tres bloques del discurso la estudiaremos más adelante; por el momento baste notar esa yuxtaposición de materiales más bien heterogéneos. Ésta es una característica de todo el relato del viaje; da la impresión que el evangelista no está particularmente interesado en que las transiciones se ajusten a la realidad histórica.

Los términos concretos de la misión (Lc 10,1-12) constituyen un «duplicado» de las normas de actuación misionera, ya establecidas anteriormente con ocasión del envío de los Doce (Lc 9,1-6); cf. Introducción general, tomo I, pp. 144ss. Los materiales alocutivos de este episodio provienen de «Q», ya que son paralelos —aunque en orden distinto— a Mt 9,37-38; 10,7-16 (y 11,24). No cabe duda que este bloque de versículos constituía ya una unidad en «Q»; unidad que ha conservado Lucas en su formulación más originaria. El Evangelio según Mateo compone su relato de la misión de los Doce a base de materiales procedentes de «Mc» y de «Q», combinándolos en un único discurso (Mt 10). F. Hahn *(Mission in the New Testament,* 33) piensa que los vv. 2-12 reproducen la formulación original de «Q» y provienen de una tradición anterior a Mc 6,6b-13. Es posible; pero, al mismo tiempo, hay que contar con ciertos retoques redaccionales del propio Lucas. El v. 1 es indiscutiblemente de cuño lucano; constituye la introducción del propio evangelista al relato de una segunda misión: la de los «otros setenta (y dos)».

Por su parte, P. Hoffmann *(Lukas 10,5-11 in der Instruktionsrede der Logienquelle,* 39-42) defiende con absoluta firmeza la «redacción» lucana de los vv. 10-11, en los que el propio Lucas ha introducido el discurso directo. Lo que ya resulta menos convincente es su esfuerzo por demostrar que también el v. 8 ha experimentado una modificación redaccional de Lucas. Un comienzo tan seme-

jante como el de los vv. 5, 8 y 10 hay que atribuirlo, casi con toda seguridad, a la fuente «Q»; en el discurso de Mateo también se encuentra una fórmula semejante (cf. Mt 10,11). El v. 7 es un claro ejemplo de «redacción» lucana debido a sus repeticiones internas: en 7c se dice prácticamente lo mismo que en 7a; y en cuanto a 7b, lo más probable es que ya estuviera en «Q», como lo demuestra su paralelismo con Mt 10,10b. Finalmente, el v. 12 también tiene huellas de una modificación redaccional, no obstante su paralelismo con Mt 10,15 (cf. Mt 11,24; véase el «comentario» general a Lc 10,13-15). Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 182-186.

Dos elementos de este conjunto de instrucciones tienen sus correspondientes paralelos en el Evangelio según Tomás. Una primera correspondencia se da entre Lc 10,2 y EvTom 73: «La mies es abundante, pero los braceros son pocos; por eso, rogad al Señor que mande braceros a la mies». La única diferencia entre los dos textos consiste en el uso de «Señor» en lugar de «dueño (de la mies)» y en la omisión del posesivo «su» al final de la frase. Dado que la formulación de los sinópticos (Mt 9,37; Lc 10,2) es prácticamente idéntica, tal vez se pudiera pensar que el escrito copto depende de alguna tradición extracanónica; pero es difícil que sea así (cf. W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition,* 153). Un segundo paralelismo se aprecia entre Lc 10,8 y EvTom 14b: «Cuando vayáis a algún país y empecéis a recorrer sus provincias, si os reciben bien, comed lo que os ofrezcan y curad a los enfermos que encontréis allí».

En el texto copto esa norma va unida a otra máxima, omitida por Lucas, pero que es paralela a Mc 7,15: «Porque lo que entre en vuestra boca no os manchará; sólo podrá mancharos lo que salga de vuestra boca» (cf. EvTom 14c). En cuanto a EvTom 14b, se puede decir, casi con toda seguridad, que depende de la formulación de Lc 10,8 (cf. W. Schrage, *op. cit.,* 52-55). En los dos casos aducidos —como, por otra parte, en todo este evangelio apócrifo— los paralelos se limitan a ciertas frases o pasajes aislados, pero no se da un auténtico paralelismo entre episodios.

Ya podemos sacar algunas conclusiones. Por una parte, sólo la redacción de Lucas habla de dos misiones: la de los Doce (Lc 9,1-6) y la de «otros setenta (y dos)» (Lc 10,1-12). Por otra, las instruc-

ciones que se dan a estos «otros» coinciden, al menos parcialmente, con las que Jesús da a los Doce en la redacción de Mateo. Se deduce, pues, con toda claridad que este segundo envío en misión es un «duplicado» de Lucas, compuesto a base de materiales procedentes de «Q» y paralelos, a su vez, a Mc 6,6b-13. Con la información recogida en «Mc» y en «Q» sobre *un* hecho del ministerio público de Jesús: *el* envío de sus discípulos a predicar y a curar enfermos, Lucas ha construido *dos* episodios, *dos* envíos, con sus respectivas instrucciones: la misión de los Doce y la misión de «otros setenta (y dos)».

En apoyo de esta conclusión podemos aducir el texto de Lc 22,35 (véase el «comentario» general a ese pasaje), en el que Jesús, hablando a los Doce durante la última cena, les pregunta: «Cuando os envié sin bolsa, ni alforja, *ni sandalias,* ¿os faltó algo?». Al incluir en esta pregunta la referencia a las «sandalias», el texto no alude a Lc 9,3, o sea, a la misión de los Doce, sino a Lc 10,4, es decir, a las instrucciones dadas a los «otros». En resumen, el doble envío de los discípulos durante el ministerio público de Jesús es pura creación de Lucas.

Desde otra perspectiva, las instrucciones de Jesús, tanto en Lc 9 como en Lc 10 suenan a normas comunitarias para el desarrollo de la actividad misionera, aparte de que tienen un cierto aire de expectativa ante la llegada del Reino. Eso ha llevado a muchos a suponer que toda esa serie de instrucciones reflejan la práctica de la comunidad primitiva más bien que un verdadero envío histórico de los discípulos durante el ministerio público de Jesús. R. Bultmann (HST, 145) piensa que el propio Marcos, al encontrarse con una normativa comunitaria ya obsoleta e impracticable en la evangelización de su tiempo, la transpuso al período fundacional, dándole forma de una instrucción de Jesús a sus discípulos.

Vayamos por partes. Nadie duda de que los primeros cristianos estaban convencidos de que su actividad misionera estaba enraizada en un auténtico mandato de Jesús, si no durante su ministerio público, al menos después de su resurrección. El problema consiste en determinar si toda esa serie de instrucciones que los sinópticos relacionan con una misión del propio Jesús durante su ministerio en Galilea reflejan realmente un hecho histórico que tuvo lugar en

ese período. No se puede negar que hay muchas máximas derivadas de la primitiva práctica eclesial, que se han retrotraído a la época del ministerio y se han puesto en boca de Jesús. Pero, como observa J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* 125), no hay ninguna razón concluyente para suponer que Jesús no se rodeó de discípulos ni que los preparó para predicar la llegada del Reino, enviándolos en una especie de misión experimental.

También F. Hahn (*Mission in the New Testament,* 46) se inclina a atribuir al propio Jesús unas exigencias tan radicales como las que contienen esas instrucciones. La única dificultad para admitir que esa normativa se remonta a un auténtico mandato de Jesús, durante el período de su ministerio, proviene del convencimiento de que tal preparación implicaría, por parte de los discípulos, un grado de fidelidad al Maestro mucho mayor que lo que deja suponer una defección como la que acabaron por protagonizar. Eso es lo que provoca dudas sobre la realidad histórica de una misión de los discípulos durante el ministerio público de Jesús. En cuanto a la versión de Lucas, a nadie puede sorprender su desdoblamiento de una única tradición, ya que, en el tercer Evangelio, no se afirma jamás que los discípulos abandonaran a Jesús.

Las instrucciones de Jesús son aquí más específicas que en Lc 9, 1-6. Emergen dos rasgos importantes: premura eficiente y previsible hostilidad. La predicación del Reino no tolera estorbos de ninguna clase; la curación de los enfermos debe llevarse a cabo de manera rápida, como corresponde a braceros en época de recolección. Los discípulos tienen que darse cuenta de que su cometido no va en la línea de convencionalismos sociales ni busca la comodidad; el objeto de su palabra y de su acción llegará a apartarlos de la gente. No habrá tiempo para saludos, ni para exquisiteces en la comida, ni para alojamientos más confortables. Su proclamación tiene que ser: «El Reino de Dios está cerca de vosotros». Su preocupación por el Reino tiene que ser la del segador frente a unas mieses que tiene que cosechar antes de que se pudran.

Y, sin embargo, son enviados como corderos entre lobos; inermes y débiles, con la precariedad de su situación expuesta a toda clase de ataques y enfrentamientos inminentes.

Los vv. 5-7 regulan el comportamiento de los discípulos en las

casas que les acojan; mientras que los vv. 8-9 trazan la normativa de su actuación misionera en las ciudades.

Según la concepción de Lucas, la magnitud de la tarea —«la mies es abundante» (v. 2)— requiere no sólo la misión de los Doce (Lc 9,1-6), sino el envío de «otros setenta (y dos)» discípulos. La razón de este «duplicado», en el Evangelio según Lucas, parece ser la idea de que la «misión» no puede quedar restringida al grupo de los Doce, sino que también «otros» tienen que proclamar con su testimonio el significado salvífico de la persona y de la palabra de Jesús. El alcance de este «duplicado» adquirirá todo su sentido en el libro de los Hechos, cuando la función de los Doce no sólo empiece a declinar, sino que llegue incluso a desaparecer (cf. Introducción general, tomo I, p. 430).

Las instrucciones de Jesús no contienen únicamente la misión de proclamar el Reino y curar las enfermedades, sino que incluyen, además, una insistencia en la «oración»; hay que pedir a Dios que envíe colaboradores, porque así lo requiere la abundancia de la cosecha. El éxito de la misión dependerá no sólo del trabajo de los discípulos, sino también de una súplica perseverante. El «dueño» de la mies es Dios, cuyo reinado hay que proclamar. En Lc 8,11 se comparaba la palabra de Dios con una semilla; aquí la proclamación del Reino se compara, indirectamente, con la cosecha de una mies abundante. Aunque las dos figuras no se superponen exactamente, pertenecen al mismo campo semántico. La instrucción subraya la necesidad de discípulos con función de colaboradores: como Jesús fue enviado a predicar (Lc 4,18), así él envía a «otros», y en cantidad (Lc 10,1); ellos serán sus representantes (Lc 10,16).

La instrucción propiamente dicha se cierra con tonalidades de amenaza. Toda ciudad que no se abra a una sincera aceptación del mensaje correrá una suerte mucho más fatídica que la tristemente célebre Sodoma, destruida por una lluvia de fuego y azufre (cf. Gn 19,24); Nazaret, patria hostil del propio Jesús, y la aldea inhóspita de Samaría, sobre la que los discípulos querían conjurar el poder destructivo del rayo, se perfilan en el horizonte. A la hora del juicio, Sodoma, a pesar de sus depravaciones, tendrá mejor suerte que cualquier ciudad que se resista a recibir a los mensajeros de la buena noticia de salvación. Esa tonalidad ominosa sirve de trampolín para las condenas explícitas, en la sección siguiente (vv. 13-15).

El episodio tiene connotaciones claramente escatológicas (cf. Introducción general, tomo I, pp. 389-396): «visita» del «Señor» (v. 1); «mies abundante» y a punto de recolección (v. 2); panorama de juicio, «en aquel día», con perspectivas de condena más drástica que la de Sodoma (v. 12).

En estas dos series de instrucciones (Lc 9,1-6; 10,1-12), el evangelista se dirige a la comunidad cristiana de su tiempo con el propósito de fundamentar su acción misionera, relacionándola con el ministerio público de Jesús. De esta manera, la enseñanza de la comunidad cristiana, en pleno «tiempo de la Iglesia», muestra sus profundas raíces en el propio «tiempo de Jesús», en su enseñanza y en su expreso mandato.

NOTAS EXEGETICAS

v. 1. *Algún tiempo después*

Literalmente: «después de estas cosas». Más que una frase estrictamente temporal es la fórmula de transición característica de Lucas (cf. Lc 5,27; 12,4; 17,8; 18,4; Hch 7,7; 13,20; 15,16; 18,1); véase nuestra Introducción general, tomo I, p. 189.

El Señor

Para el uso y significado del título, véase la «nota» exegética a Lc 7,13.

Designó

El lector tendrá que esperar hasta el v. 9 para conocer los términos concretos de la misión de los discípulos: predicar el Reino y curar las enfermedades. Aquí, al revés que en Lc 9,1, no se presenta a los discípulos como partícipes del «poder» y de la «autoridad» de Jesús. Aunque, naturalmente, se puede presuponer en el hecho de «designarlos».

Otros setenta (y dos)

«Otros», es decir, aparte de los Doce y, posiblemente, distintos de los mensajeros que se mencionan en Lc 9,52. ¿Quiere esto decir que los Doce permanecieron con Jesús sin tomar parte en esta misión? Según H. Conzelmann (*Theology,* 67, n. 1), es muy probable que fuera así. En cuanto al número, difícilmente se puede considerar como proveniente de «Q», ya que todo el versículo es de factura típicamente lucana.

En vez del simple *heterous* (= «otros»), que es lo que leen el P^{75},

los códices B, L y algunos más, muchos códices importantes —א, A, C, D, K, W, X y otros— añaden la conjunción *kai* (= *kai heterous),* que daría el significado: «hasta otros setenta (y dos)», «incluso otros setenta (y dos)». Resulta difícil pronunciarse decididamente a favor de una de las lecturas.

Y ¿qué decir sobre el número? ¿Hay que leer «setenta» o «setenta y dos»? La transmisión textual arroja los siguientes datos: leen «setenta» los códices א, A, C, K, L, W, X y otros; en favor de «setenta y dos» están el P^{75}, los códices B, D, 0181 y las versiones VL, siro-sinaítica y siro-curetoniana. La comisión de expertos de las UBS, al ponderar la evidencia externa, llegó a la conclusión de que hay un equilibrio práctico entre las dos lecturas; pero, al mismo tiempo, no consideró excesivamente convincentes los argumentos en favor de una u otra, basados en el simbolismo interno de los números. ¿A quién se debe atribuir ese simbolismo? ¿Al propio Jesús? ¿A la tradición presinóptica? ¿Al evangelista? K. Aland (TCGNT, 151) aboga decididamente por «setenta y dos» —sin ponerlo entre corchetes, dentro del texto—, dado el valor de los testimonios textuales y además porque el número «setenta» sale frecuentemente en el Antiguo Testamento, mientras que «setenta y dos» no aparece más que en Nm 31,38. En esta situación es más lógico que los copistas cambiaran el original «setenta y dos» por el más común «setenta», y no al revés. Para una discusión sobre la problemática textual anterior al P^{75}, véase B. M. Metzger, *Seventy or Seventy-Two Disciples?:* NTS 5 (1958-1959) 299-306; S. Jellicoe, *St. Luke and the «Seventy(-two)»:* NTS 6 (1959-1960) 319-321. Cf. también Lc 10,17.

Si el número fuera, realmente, «setenta», ¿haría alusión a los setenta ancianos escogidos por Moisés, como asistentes suyos (Éx 24,1; Nm 11,16.24)? O ¿tal vez pudiera referirse a las «setenta personas», descendientes directos de Jacob (Éx 1,5; Dt 10,22)? Es verdaderamente difícil que se pueda ver una alusión a los «setenta años» de Zac 7,5. Con cierta frecuencia se ha relacionado ese número con el catálogo de pueblos, según Gn 10,2-31, y se ha querido ver un simbolismo de la futura evangelización de los paganos y de los judíos de la diáspora que habían de llevar a cabo los discípulos, mientras que los Doce sólo habrían sido enviados a Israel, propiamente dicho. Véase, para más detalles, Hen(et) 89,59; cf. Dt 32,8. El caso es que, en el texto masorético de Gn 10, los descendientes de Jafet, de Cam y de Sem son realmente setenta; pero, en la versión griega (LXX) de ese mismo texto, el número es de setenta y dos. Sin duda, el número «setenta» es un número aproximado, o número redondo, en sustitución del más original «setenta y dos».

Pero la dificultad de esa interpretación simbólica estriba en el hecho

de que esos «otros setenta (y dos)» son enviados, como dice el mismo Lc 10,1, «a todos los pueblos y lugares que él mismo (Jesús) pensaba visitar», y en Lc 24,47 son los Doce los enviados «a todas las naciones». Toda esta serie de divergencias ha llevado a muchos comentaristas (cf., por ejemplo, J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 184) a considerar «setenta» y «setenta y dos» como números redondos.

De dos en dos

En su composición, Lucas toma de Mc 6,7 un detalle que había omitido anteriormente en Lc 9,1. La formulación es *ana dyo,* en vez de repetitivo *dyo dyo* de Marcos. Sobre esta construcción, véanse nuestras indicaciones a propósito de *ana pentēkonta* (= grupos «de cincuenta») en la «nota» exegética a Lc 9,14.

Jesús, por consiguiente, envía treinta y cinco —o treinta y seis— parejas de discípulos; por más que Lucas no emplea el término *mathētai* (= «discípulos») en todo este pasaje. Aunque se ha dicho que viajar en parejas era una costumbre judía, el dato no aparece en todo el Antiguo Testamento. Sí se encuentra en el Nuevo —por ejemplo, aquí— y será una de las prescripciones de la tradición rabínica posterior. Cf. J. Jeremias, *Paarweise Sendung im Neuen Testament.* El ir en pareja podría ser una medida práctica, por razones de ayuda mutua durante el camino. Pero lo más probable es que haya que explicar esa circunstancia por la noción de testimonio; de hecho, en las causas judiciales se requería la declaración de dos testigos. Cf. Dt 19,15; Nm 35,30. Y aquí, al final del episodio, resuena una tonalidad jurídica (vv. 10-11); aparte de que, en el texto paralelo (Lc 9,5), se habla explícitamente de «testimonio» (contra el que no reciba a los mensajeros).

Muchos personajes del Nuevo Testamento aparecen frecuentemente formando pareja: Pedro y Juan (Hch 3,1; 8,14), Pablo y Bernabé (Hch 13,1; cf. Hch 13,13); Pablo y Silas (Hch 15,40), Bernabé y Marcos (Hch 15,40), Judas y Silas (Hch 15,32) y posiblemente Andrónico y Junías (Rom 16,7), por citar sólo algunos casos.

Por delante

Literalmente: «ante su faz» *(pro prosōpou autou);* claro influjo de los LXX. Cf. Introducción general, tomo I, p. 193). Sobre *prosōpon* (= «cara», ¿«persona»?), véase la «nota» exegética a Lc 9,53.

Que él mismo pensaba visitar

Los discípulos van por delante, como heraldos de su llegada, de su ministerio. Pero ¿no se podría ver en esta frase una alusión a su «visita» escatológica?

v. 2. *La mies es abundante*

La frase, aunque en distinto contexto, es paralela a Mt 9,37-38. En el Evangelio según Lucas esta «mies» se convierte en figura de la estación propicia cuando el fruto llega a sazón y la proclamación del Reino alcanza su madurez. Cf. Lc 8,15.16-17. Ha llegado la hora de difundir la buena noticia del Reino y de la aceptación masiva de su mensaje salvífico. En el Antiguo Testamento, la «mies» es imagen del juicio escatológico de Dios sobre las naciones (cf. Jl 4,13-14; Is 27,12). En Jn 4, 36-38, el éxito de la misión se describe en los mismos términos: los discípulos van a tener la satisfacción de segar una mies que ellos no han sembrado. Pero la imagen es bivalente; la promesa va unida a una admonición, como se explicita en el episodio siguiente.

Pero los braceros pocos

El estilo de Lucas sabe acentuar bien los contrastes mediante el empleo de las adversativas *men ... de;* cf. Introducción general, tomo I, p. 184.

Rogad al dueño

El «dueño» *(kyrios)* es, naturalmente, el propio Dios. Los misioneros deben pedir a Dios que sea él mismo el que proporcione los medios adecuados para la recolección de la cosecha. Cf. Introducción general, tomo I, p. 337. El verbo *deēthēte* es la expresión común de la plegaria de petición. Cf. Lc 22,32; Hch 8,22.24; 10,2; Sal 30,8 (LXX). Véase H. Greeven, TDNT 2, 40-42. Esa recomendación de «orar» implica que la actuación de Jesús y la misión de sus discípulos están bajo el signo de la providencia divina; el propio Dios está en el origen de esta nueva fase de la predicación salvífica, y todo quedará sometido, «en aquel día», al juicio inapelable de Dios (v. 12).

v. 3. *¡En marcha!*

Con este imperativo solemne: *hypagete* (= «marchad»), Jesús confía a los discípulos su misión.

Mirad que os envío

Véase la «nota» exegética a Lc 9,2. Como observa R. Bultmann (HST, 158), es ésta una de las pocas «palabras en primera persona» que Jesús pronuncia en los evangelios sinópticos. El que envía es Jesús, en cuanto «Señor» (v. 1); en ese título se basa todo su derecho a enviar en misión a sus discípulos.

Como corderos entre lobos

Cambio de imagen Del ambiente más bien bucólico de las faenas de la siega se pasa al mundo dramático de animales irreconciliables Lucas no hace alusión a la «prudencia» de la «serpiente» y a la «ingenuidad» de la «paloma», adiciones propias de Mateo (Mt 10,16) La oposición entre «corderos» y «lobos» sugiere peligro, amenaza, hostilidad, notas que marcarán la misión de los setenta (y dos), igual que la del propio Jesús H Lignée (*La mission des soixante-douze,* 65) interpreta esa imagen como envío de los discípulos al mundo pagano, pero así, de buenas a primeras, no parece el sentido más obvio Tambien Hen(et) 89,14 18 20 emplea esa misma oposición entre ovejas y lobos

La idea de «peligro», bien conocida en el ámbito pastoril, se puede aplicar perfectamente a la misión cristiana, en la que el discípulo se encuentra totalmente indefenso. Una tradición rabínica tardía conserva unas palabras de Adriano al Rabí Yehošuaʿ, en las que el emperador se maravilla de la intrepidez de unas ovejas (= Israel) capaces de sobre vivir en medio de setenta lobos (= los paganos), a lo que respondió el rabino «La intrepidez es del pastor, que defiende (al rebaño) y lo cuida, y mata a los (lobos) que le acosan (a Israel)» Cf J Jeremias, TDNT 1, 340

v 4 *Bolsa, ni alforja, ni sandalias*

En Lc 9,3, lo único que se menciona es la «alforja» *(pēra)* La misma tríada *ballantion, pera, hypodēmata* («bolsa, alforja, sandalias») vuelve a salir en Lc 22,35 La redacción de Marcos también menciona las «sandalias» (Mc 6,9), pero con distinta terminología *sandalia,* que Lucas sustituye por *hypodemata* La redacción de Mateo (Mt 10,9-10), que tiene cierto paralelismo con este mismo versículo de Lucas, muestra una mayor dependencia de Mc 6,8-9.

No saludéis a nadie por el camino

Esta prescripción tan extraña ha sido objeto de múltiples y variadas interpretaciones A primera vista podría significar que los discípulos, durante su misión, no deben perder tiempo entreteniéndose con la gente, porque la mies ya está madura y hay que recogerla antes de que llegue a estropearse El saludo de los discípulos tiene que dirigirse más bien a las «casas» y a las «ciudades», como se especifica a continuación En este sentido se podría ver aquí una resonancia del mandato de Eliseo a su criado, Guejazí «si encuentras a alguno no le saludes, y si te saluda alguno no le respondas» (2 Re 4,29)

Sin embargo, hay otra línea interpretativa que, en vez de insistir en la premura, se centra en la dedicación, los discípulos deben ir a lo suyo, o sea, a predicar y a curar, no a entretenerse en cosas triviales La dedicación que se exige al que predica el Reino no puede medirse por la conformidad con las normas sociales de cortesía ni por la exquisitez del saludo

Una tercera interpretación ve en el mandato una advertencia sobre la hostilidad que van a encontrar los discípulos en cuanto heraldos de Jesús Una hostilidad que Sal 129,5-8 expresa en terminos de recolección menguada y de saludo denegado, y que, en la literatura de Qumrán, se manifestaba en la despectiva reserva de los esenios en su trato con los que no pertenecían a su comunidad (1QS 5,10-11 15) Para más detalles, véase el artículo de A O'Hagan *Greet No One on the Way (Lk 10,4b)* SBFLA 16 (1965 1966) 69-84 Interpretar este mandato como una prohibicion de visitar a la propia familia o recibir su hospitalidad, cuando se está en misión, es pura «eisegesis», a pesar de los argumentos de B Lang, *Grussverbot oder Besuchsverbot? Eine sozialgeschichtliche Deutung von Lukas 10,4b* BZ 26 (1982) 75-79 Sobre la expresión «por el camino», véase nuestro «comentario» general a Lc 9,51-56

v 5 *«Paz a esta casa»*

El término *oikos* (= «casa») puede tener también el significado de «familia» La formulación de este saludo, en estilo directo, tiene más connotaciones semíticas que el correspondiente pasaje de Mateo, donde se dice únicamente «saludad» (Mt 10,12) El saludo es una adaptación de la fórmula típicamente veterotestamentaria «La paz sea contigo/con vosotros» (cf , por ejemplo, Jue 6,23, 19,20) Cf Lc 24,36 En contraste con los saludos puramente convencionales que se intercambian entre viajeros, el discípulo de Jesús tiene que proclamar la «paz», con todo su significado de verdadero don salvífico Cf Introducción general, tomo I, pp 377ss Esta nota característica del «tiempo de Jesús» debe extenderse a todos los que se abren a una auténtica aceptación del Reino Con todo, hay que advertir que Lucas no establece una vinculación entre «paz» y «Espíritu» —como lo hace Pablo—, sino únicamente entre «paz» y el propio «Jesús», para una interpretación distintan, véase H Lignée, *La mission des soixante douze,* 69 Esta fórmula de saludo está relacionada con la despedida de Pablo en Gál 6,16, sobre la antiguedad de esta formulación, cf Sal 125,5, 128,6 Véanse las indicaciones de A Hurvitz «Leshonenu» 27-28 (1964) 297 302.

v 6 *Gente de paz*

Literalmente «un hijo de la paz» (*huios eirenes*) Es una caracterización de todo el que se abre sinceramente a aceptar el don salvífico de Jesús «Paz» no se debe entender aquí como opuesto a «guerra», sino en el sentido veterotestamentario del término *šālôm*, que deriva de la raíz *šlm* (= «integridad», «totalidad») Se refiere, por tanto, a la ilimitada generosidad de Dios que se manifiesta en su actuación salvífica El uso de *huios* (= «hijo»), como término figurativo, se debe a influjo de los LXX (cf Introduccion general, tomo I, p 195), cf Lc 5,34, 16,8b, 20,34 36 El pasaje correspondiente de Mateo (Mt 10,11) suprime el «semitismo» y lo sustituye por «alguno que se lo merezca» (*tis axios*) Cf F W Danker, *The «huios» Phrases in the New Testament* NTS 7 (1960 1961) 94, W Klassen, *«A Child of Peace» (Luke 10 6) in First Century Context* NTS 27 (1980 1981) 488 506

Vuestra paz

Es decir, la paz que ofrecen los discípulos, en cuanto enviados de Jesús

Se posará

El saludo surtirá su efecto, y el poder salvífico de la palabra afectará íntimamente a las personas que la reciban

Si no

Nueva presencia de la típica combinación lucana *ei de me ge*, véase la «nota» exegética a Lc 5,36 Cf, además, Lc 13,9, 14,31 32 Véase la obra de M E Thrall, *Greek Particles in the New Testament* (Leiden 1962) 9 10

Volverá a vosotros

La paz es un bien que no puede desvanecerse, si no encuentra la debida receptividad, retornará a su origen El rechazo de los mensajeros trae consecuencias muy distintas cuando se trata de una persona o de una casa y cuando la oposición viene de toda una ciudad (como en el v 12)

v 7 *Quedaos en esa casa*

La expresión de Lucas es *en autē te oikia* M Black (AAGA³ 98) cree que esa frase es «una traducción incorrecta de un demostrativo arameo» y que Lucas «toma directamente de su fuente, sin retoques redaccionales, la traducción griega de un dicho de Jesús» Pero eso no parece probable, la frase es una simple acomodación de un giro frecuente en los LXX Cf Introducción general, tomo I, p 193

En Lc 9,4, Jesús hace esa misma recomendación a los Doce La razón de ese comportamiento se explica al final del versículo Obsérvese que la redacción de Mateo introduce una modificación «si la casa se lo merece , si no se lo merece » (Mt 10,13)

Comiendo y bebiendo de lo que tengan

Sobre la expresión griega usada aquí por Lucas, véase el artículo de E Delebecque *Sur un hellénisme de Saint Luc* RB 87 (1980) 590 593.

Porque el obrero merece su salario

Lucas emplea aquí el término *misthos* (= «salario», «paga»), mientras que en Mt 10,10b —paralelo de Lucas y, por consiguiente, derivado de «Q»— la palabra es *trophe* (= «sustento» La modificacion del texto original de «Q» es nuevamente la de Mateo Sobre esta idea, cf 1 Cor 9,14, 1 Tim 5,18 Véase Did 13,1 «Todo verdadero profeta que desee establecerse entre vosotros merece su sustento»

v 8. *Entréis en una ciudad*

La proclamación y la actividad curativa de los discípulos tiene que tener como destinatario la ciudad entera, globalmente considerada La actuación de los enviados tiene que ser un acto público, y de carácter oficial

Comed lo que os ofrezcan

Hay que aceptar sencillamente, y sin exigencias, cualquier signo de hospitalidad por parte de los habitantes

v 9 *Curad a los enfermos*

Cf Lc 9,2 En el pasaje paralelo (Mt 10,8) se amplifica detalladamente la actividad de los discípulos «curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, echad demonios, de balde recibisteis, dadlo de balde»

«El Reino de Dios está cerca de vosotros»

En la misma predicación de los discípulos, comisionados por Jesús, se va haciendo presente el Reino Cf v 11c La frase es exactamente igual que la de Mc 1,15, omitida entonces por Lucas en su pasaje paralelo al sumario de Marcos

C H Dodd (*Las parabolas del Reino* [Ed Cristiandad, Madrid 1974] 50-54) trata de demostrar que el perfecto *ēngiken* significa verdaderamente «ha llegado», pero W G Kummel (*Promise and Fulfilment,* 24) y otros muchos autores —p ej , J M Robinson (*The Problem of History in Mark,* 72, n 1)— insisten en una interpretación menos puntual «se ha acercado», «está cerca» Cf M. Black, *The Kingdom*

of God Has Come ExpTim 63 (1951 1952) 289 290, W R Hutton, *The Kingdom of God Has Come* ExpTim 64 (1952 1953) 89 91 La frase implica que la llegada definitiva del Reino pertenece aún al futuro Según H Conzelmann *(Theology,* 107), «nos encontramos aquí con una expresion rara» en Lucas, pero es un modo de conservar ciertas huellas de la tonalidad futurista que caracterizaba la concepción de la escatología en la comunidad naciente Tal vez se pueda interpretar esa formula sobre la cercanía del Reino en el sentido de que «está cerca», porque el propio Jesus va a llegar de un momento a otro a las puertas de esas ciudades, cf v 1 Vease la «nota» exegetica a Lc 4,43, cf Introducción general, tomo I, pp 389 396 Para una nueva matizacion, cf Lc 11,20

v 10 *Si no os recibe bien*

Veanse nuestras reflexiones a propósito de Lc 9,5

v 11 *Hasta el polvo*

Vease la «nota» exegetica a Lc 9,5 La instruccion no se limita al gesto de sacudirse el polvo de los pies, sino que, al mismo tiempo, hay que proclamar el sentido de esa accion simbólica contra las ciudades reacias Ni siquiera la cercanía del Reino podrá impedir la reprobación de esas ciudades

De todos modos

La conjuncion *plen* tiene fuertes acentos adversativos, como en Lc 6, 24 35 Cf Lc 10,14 20, 11,41, 12,31, 13,33, 17,1, 18,8, 19,27, 22, 21 22 42, 23,28

El Reino de Dios está cerca

La repeticion del mensaje es tremendamente significativa Vease la «nota» exegetica al v 9

v 12 *En aquel dia habrá mas tolerancia para Sodoma*

El día en que llegue la absoluta soberania de Dios sobre la historia humana y el propio Dios juzgue a las naciones, una catástrofe como la de Sodoma —la ciudad simbolo del pecado en la historia del judaísmo— será un juego, comparada con el desastre de una ciudad que se resista a aceptar la proclamación de los enviados de Jesús Para la destrucción de Sodoma, cf Gn 19,24 28 Se habla aquí de la ciudad como si su destino hubiera de reproducirse en el *eschaton,* cuando las ciudades hostiles a la proclamación del Reino sufran una desgracia mayor que la

de la ciudad pecadora del pasado Cf Lc 10,14 El adjetivo *anektos* (= «tolerable») describe ciertas situaciones que, a pesar de su connotación de castigo y hasta de condena, resultan decididamente soportables Sobre la expresión «en aquel día», cf Lc 6,23, 21,34, 2 Tes 1, 10 El «dia» es el del «juicio», como lo sugiere el contexto (cf Lc 10, 14) Cf Zac 12,3 4, Is 10,20, Jr 30,8 (LXX = 37,8)

BIBLIOGRAFIA SOBRE 10,1 12

(Además de la reseñada anteriormente
a propósito de Lc 9,1-6)

Black, M , *The Kingdom of God Has Come* ExpTim 63 (1951 1952) 289 290

Delebecque, E , *Sur un hellénisme de Saint Luc* RB 87 (1980) 590 593 (sobre el v 7)

Gamba, G G , *La portata universalistica dell'invio dei settanta(due) discepoli, Lc 10 1 e ss* (Turín 1963)

Harvey, A E , *«The Workman Is Worthy of His Hire» Fortunes of a Proverb in the Early Church* NovT 24 (1982) 209 221

Hoffmann, P , *Lukas 10,5 11 in der Instruktionsrede der Logienquelle* «EKK Vorarbeiten» 3 (1971) 37 53

Jellicoe, S , *St Luke and the «Seventy(two)»* NTS 6 (1959 1960) 319 321

Jeremias, J , *Paarweise Sendung im Neuen Testament,* en «New Testament Essays» Estudios en recuerdo de Thomas Walter Manson, 1893 1958 (ed por A J B Higgins, Manchester 1959) 136 143, reeditado en *Abba Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitsgeschichte* (Gotinga 1966) 132-139

Lang, B , *Grussverbot oder Besuchsverbot? Eine sozialgeschichtliche Deutung von Lukas 10,4b* BZ 26 (1982) 75 79

Lignée, H , *La mission des soixante douze Lc 10,1 12 17 20* AsSeign 45 (1974) 64-74

Metzger, B M , *Seventy or Seventy Two Disciples?* NTS 5 (1958 1959) 299 306

Miyoshi, M , *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51 10,24 Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (AnBib 60, Roma 1974) 59 94

O'Hagan, A , *«Greet No One on the Way» (Lk 10,4b)* SBFLA 16 (1965 1966) 69 84

Schulz, S., «*Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen*» *(Mt 10,7/ Lk 10,9): Der kerygmatische Entwurf der Q-Gemeinde Syriens*, en *Das Wort und die Wörter* (Hom. a Gerhard Friedrich; eds. H. Balz/ S. Schulz; Stuttgart 1973) 57-67.

Venetz, H.-J., *Bittet den Herrn der Ernte: Überlegungen zu Lk 10,2/ Mt 9,37:* «Diakonia» 11 (1980) 148-161.

60. *CONDENA DE LAS CIUDADES DE GALILEA* (10,13-15)

[13] ¡Ay de ti, Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que en vosotras, hace tiempo que sus habitantes se habrían sentado con sayal y sobre ceniza, y habrían reformado su vida. [14] De todos modos, en el juicio habrá más tolerancia para Tiro y Sidón que para vosotras. [15] Y tú, Cafarnaún, ¿piensas encumbrarte hasta el cielo? No; *te abatirás hasta el Abismo* [a].

COMENTARIO GENERAL

En el Evangelio según Lucas, la presencia de estos versículos crea un cierto problema. De hecho, en su contexto actual, los vv. 13-15, más el v. 16, forman parte integrante de las instrucciones de Jesús a los setenta (y dos) discípulos. El 16 parece una conclusión lógica de toda la serie de instrucciones (Lc 10,1-12); pero está separado de todo ese bloque alocutivo por los vv. 13-15, que tienen una tonalidad totalmente distinta. En estos versículos, Jesús pronuncia una invectiva contra tres ciudades de Galilea: Corozaín, población totalmente desconocida en el precedente relato del ministerio; Betsaida, donde se localiza una proclamación del Reino, algunas curaciones y el prodigio de la multiplicación de los panes y de los peces (Lc 9,10-17), y Cafarnaún, conocido escenario de toda su actividad en Galilea (cf. Lc 4,23.31; 7,1). Por otra parte, el v. 16 tiene estrecho paralelismo con Mt 10,40, conclusión de las instrucciones de Jesús para la misión de los Doce; véase el «comentario» general a Lc 9,16 para más detalles sobre la compleja relación entre estos dos textos sinópticos.

Los vv. 13-15 parecen un aparte o una especie de monólogo de Jesús más que un elemento integrante de las instrucciones a los discípulos, ya que las mencionadas ciudades de Galilea difícilmente pueden considerarse como ejemplos de «las que él mismo pensaba

[a] Is 14,15.

visitar» (Lc 10,1) en su viaje hacia Jerusalén. Por otro lado, las invectivas de Jesús no parecen excesivamente pertinentes a la clase de actividad que el Maestro confía en sus enviados. De hecho, si no fuera por el v. 16, ese monólogo de Jesús podría perfectamente considerarse como un pasaje de relleno; es decir, una especie de desahogo de Jesús, mientras los discípulos desarrollan su cometido, y antes de su regreso (Lc 10,17).

Las invectivas contra Corozaín, Betsaida y Cafarnaún proceden, indudablemente, de «Q» (cf. introducción general, tomo I, p. 138). En el Evangelio según Mateo, esa diatriba no forma parte de las instrucciones a los Doce, sino que está inmediatamente después del testimonio de Jesús sobre Juan (Mt 11,7-19) y precede a su acción de gracias al Padre (Mt 11,25-27). El texto de Mt 11,20 constituye una indicación genérica compuesta por el evangelista (cf. R. Bultmann, HST, 333; F. Mussner, *Die Wunder Jesu,* 25), para introducir la condena de las ciudades en los vv. 21-24.

La composición de Mateo es más larga que la de Lucas, y refleja, indudablemente, la versión original de «Q». El texto de Lucas (Lc 10,13-15) es paralelo exclusivamente a Mt 11,21-23a. Resulta extraño que uno de los elementos de la invectiva, la comparación con Sodoma, apareciera, en «Q», en dos pasajes diferentes. Mateo ha conservado ambas referencias (cf. Mt 10,15; 11,24); mientras que Lucas ha eliminado la comparación de Cafarnaún con Sodoma porque constituiría un «duplicado» de Lc 10,12, donde la comparación queda limitada a la ciudad hostil a la proclamación del Reino, según lo establecido en Lc 10,11.

La formulación original de las invectivas, es decir, como se encontraban en «Q», constaba de tres elementos: una *declaración* (condena de Corozaín y Betsaida [Mt 11,21a] y condena de Cafarnaún [Mt 11,23a]); una *explicación* (los milagros hubieran producido una reforma de vida en Tiro y Sidón [Mt 11,21b] y en Sodoma [Mt 11,23b]), y una *comparación* (mayor tolerancia para Tiro y Sidón en el juicio [Mt 11,22], y para Sodoma [Mt 11,24]). En su reducción del pasaje, Lucas ha eliminado la segunda explicación y la comparación de Cafarnaún con Sodoma. Aunque la formulación de las invectivas, tal como estaba en «Q», no aparece explícitamente en el Antiguo Testamento, la condena de estas ciudades se puede comparar con ciertos oráculos proféticos, como Am

6,4-7; Miq 2,1; Hab 2,6-7; Sof 2,5. Véase, para más detalles, J. A. Comber, *The Composition and Literary Characteristics of Matt 11:20-24:* CBQ 39 (1977) 498-499.

Cuarenta y cinco palabras de Mt 11,21-23a se reproducen exactamente en Lc 10,13-15. Probablemente, el propio Mateo sustituyó la forma verbal más primitiva: *egenēthēsan* (= «se hubieran hecho»: Lc 10,13; cf. Mt 11,23) por la variante estilística *egenonto,* y también es probable que él mismo haya introducido la expresión *legō hymin* para dar lugar a la frase *plēn legō hymin* (= «de todos modos, os digo»: Mt 11,22), que vuelve a salir en Mt 11,24; 26, 64, pero que no aparece jamás en el Evangelio según Lucas. Igualmente, es probable que Lucas haya conservado la expresión original de «Q»: *en tē krisei* (= «en el juicio»: Lc 10,14), mientras que Mateo la ha sustituido por *en hēmera kriseōs* (= «en el día del juicio»: Mt 11,22.24; cf. Mt 10,15; 12,36). Compárese Lc 11, 31-32 con Mt 12,41-42. Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 186.

Lucas añadió a la instrucción la condena de las ciudades por la resonancia del enlace verbal *anektoteron estai* (= «será más tolerable», «habrá más tolerancia»), que sale en el v. 12 y en el v. 14. Para ello no hizo más que tomar esas invectivas de otra sección de «Q» y trasladarlas a este contexto, sin arreglar siquiera los materiales; es decir, ha puesto simplemente los vv. 13-15 antes del v. 16, sin preocuparse de las posibles incoherencias (cf. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 76-77). El hecho de que Lc 10,16 tenga estrecho paralelismo con Mt 10,40 indica que esa misma frase —u otra parecida— era un elemento integrante de la instrucción a los discípulos, ya en la versión de «Q», sin una relación directa con la condena de las ciudades.

Desde el punto de vista de historia de las formas, este monólogo de Jesús es una «amenaza» (cf. R. Bultmann, HST, 111-112), una proclamación profética que conmina un juicio escatológico sobre las ciudades rebeldes de Galilea. R. Bultmann *(ibíd.)* cree que esas palabras son «una formulación de la comunidad», que emite un juicio desfavorable sobre el ministerio de Jesús en Cafarnaún, con una visión retrospectiva. Una interpretación semejante se puede

encontrar en J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 146), que cita la siguiente frase de A. Loisy: «la declaración de un profeta cristiano, al evaluar retrospectivamente la actividad de Jesús en Galilea». Puede ser que haya algo de verdad en esta interpretación (por ejemplo, en la incisividad de la amenaza); pero no hay que olvidar que el ministerio de Jesús en Cafarnaún cobró fama incluso más allá de sus fronteras, como queda bien reflejado en Lc 4,23, texto que, por su parte, depende de una tradición más antigua (véase nuestro «comentario» general a Lc 4,16-30 y, específicamente, la «nota» exegética a Lc 4,23). Tal vez pudiera considerarse el v. 15 como el núcleo de una advertencia del Jesús histórico, en la que apercibía a aquella ciudad tan arrogante del vacío de una ostentación no suficientemente fundada en la actividad que él había desplegado en ella.

Considerar estas palabras como proclamación profética no implica el postulado de que provienen exclusivamente de la primitiva tradición cristiana (a pesar de la opinión de E. Käsemann, *New Testament Questions of Today,* 94-95). El hecho de que en una frase de «Q» se mencione Corozaín, ciudad absolutamente desconocida en la tradición precedente, puede ser un buen motivo para atribuir esa serie de invectivas al Jesús histórico. Para una reflexión ulterior, véanse F. Mussner, *Die Wunder Jesu,* 27; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 211.

En este monólogo, Jesús se presenta como portavoz de Dios, que no duda en lanzar su requisitoria profética contra las ciudades que han sido testigos de su predicación y de sus portentos. Con toda acrimonia, Jesús compara esas ciudades favorecidas por sus «milagros» —o «muestras de poder» *(dynameis:* v. 13)— con las malditas Tiro y Sidón, ciudades paganas de Fenicia y blanco de las requisitorias de los grandes profetas de la Antigüedad. Aunque las palabras de Jesús en el v. 15 aluden a la sátira de Isaías contra el rey de Babilonia (Is 14,4b-21), que quería escalar los cielos como las divinidades astrales de Canaán, *Hêlēl* (= «Lucero matutino») y *Šaḥar* (= «Aurora»), el lector de la narración evangélica de Lucas, al ver a las ciudades de Corozaín y Betsaida, dos poblaciones ribereñas vecinas, comparadas con las ciudades marítimas, y también vecinas, de Tiro y Sidón, pensará en las ciudades de Galilea como objeto del mismo oráculo y requisitoria profética.

En Ez 28, el oráculo contra Tiro (vv. 2-19) precede al oráculo contra Sidón (vv. 21-24); las dos ciudades castigadas por su soberbia. En los oráculos proféticos, Tiro y Sidón van frecuentemente hermanadas como blanco de requisitoria (cf. Jr 25,22; 47,4; Zac 9,2). El castigo de Dios se abatió sobre esas ciudades, a pesar de no haber gozado de la oportunidad de una llamada a la conversión. Si hubiera resonado en ellas una voz profética, sus habitantes hace tiempo que se habrían vestido de saco y se habrían echado ceniza y habrían reformado su comportamiento. Como pasó en Nínive, por la predicación de Jonás (Jon 3,5-9). Sin embargo, los habitantes de Corozaín, de Betsaida y de Cafarnaún, a pesar de la predicación profética y de la actuación «portentosa» de Jesús, ensoberbecieron sus caminos y se obstinaron en no creer. Lo que podría haber reportado gloria a Cafarnaún en el día del juicio, no hará más que hundirla en el abismo.

Lucas ha conservado estas invectivas contra las ciudades evangelizadas por Jesús durante el período histórico de su ministerio, porque era consciente de que tenían un mensaje para el lector cristiano del evangelio y para las generaciones subsiguientes. Ese Jesús, que se presenta aquí como acusador y como juez, interpela igualmente al lector cristiano. Su palabra insiste en la responsabilidad que incumbe a todo destinatario de su mensaje. Cerrarse al reto de la palabra es rechazar al portavoz del propio Dios. Lo que podría ser motivo de orgullo se puede convertir así en causa de una definitiva frustración.

Al incorporar esta diatriba de Jesús en las instrucciones a los «otros setenta (y dos)» discípulos, y al introducir una comparación entre las ciudades galileas, testigos del ministerio de Jesús, y las dos ciudades paganas, Lucas piensa, indudablemente, en las implicaciones de ese discurso del Maestro para la futura misión a los paganos. El episodio contribuye, de esta manera, al relieve universalístico de la misión cristiana y de todo el proceso de evangelización.

v 13 *¡Ay de ti!*

Sobre el significado de la conjunción *ouai* y sobre la peculiaridad de la construcción, véase la «nota» exegética a Lc 6,24

Corozaín

Al formar tríada con Betsaida y Cafarnaún es natural que deba entenderse como una ciudad de Galilea No sabemos exactamente su situación geográfica De ordinario, se la ha identificado con la moderna Kh Kerazeh, un montón de ruinas a unos cuatro kilómetros al noroeste de Tell Hum Véase la «nota» exegética sobre Cafarnaún, en Lc 4,23 En esas ruinas se han encontrado restos de una sinagoga de los ss IV o V, en las excavaciones ha aparecido también una inscripción aramea en honor de Judas, hijo de Ismael, que construyó el pórtico y la escalinata Cf MPAT, A16, vease J Naveh, *ʿl psyps wʾbn On Stone and Mosaic, The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues* (Jerusalén 1978) 36-38 (n 17*)

En un pasaje del Talmud babilónico (bMen 85a) se menciona una tal *Krzyym (Karzayîm),* fértil en trigo de calidad, como un sitio alejado de Jerusalén Eusebio *(Onom ,* 303, 174) describe a Corozaín como «un pueblo de Galilea contra el que Jesús pronunció una diatriba después de haber predicado en él, ahora está en una región desértica, a unos tres kilómetros de Cafarnaún» Pero Jerónimo *(Comm in Is ,* 3 PL 24, 127) localiza a Corozaín, junto con Cafarnaún, Tiberíades y Betsaida, en la ribera del lago de Genesaret La localización, como puede verse, no es del todo clara Ulteriores indicaciones en C Kopp, *The Holy Places of the Gospels* (Nueva York 1963) 187 189, J Finegan, *The Archeology of the New Testament,* 57-58, ELS 305 308

Betsaida

Véase la «nota» exegética a Lc 9,10 Es una ciudad donde precisamente se realizó un prodigio

En Tiro y en Sidón

Dos ciudades paganas y bien conocidos emporios comerciales de la costa fenicia Naturalmente, no eran parte de Galilea, región a la que Lucas ha restringido, hasta este momento, el ministerio de Jesús Sobre estas dos ciudades, véase la «nota» exegética a Lc 6,17 En el mencionado sumario (Lc 6,17 19), Lucas presenta a Tiro y Sidón como dos ciudades lejanas, desde donde acudía la muchedumbre para escuchar la palabra

de Jesús, esa gente, más los que venían de Judea y de Jerusalén, constituyen el auditorio al que se dirige el discurso de la llanura El detalle acentúa la incisividad de la referencia en este momento

Se hubieran hecho los milagros que en vosotras

Lucas emplea el término *dynameis,* plural de *dynamis* (= «poder», de donde «actos poderosos/de poder»), para referirse a la actuación de Jesús en las ciudades de Galilea Véase el «comentario» general a Lc 4,31-37 y las «notas» exegéticas a Lc 4,14, 5,17, 6,19, 8,46 La alusión es más bien genérica, sin bajar a especificaciones de las diversas formas en las que se manifestaba ese «poder» del taumaturgo Tampoco se dice expresamente que esos «milagros» los realizara sólo Jesús, de hecho, en Lc 9,1 Jesús hace partícipe a los Doce de su «poder y autoridad»

Hace tiempo

El adverbio *palai* está colocado en posición enfática, al principio de la apódosis de esta condicional irreal.

Se habrían sentado con sayal y sobre ceniza

«Vestirse de sayal y sentarse en ceniza» son símbolos de una antigua forma de penitencia o de duelo La expresión es frecuente en el Antiguo Testamento, sea en forma completa (Jon 3,6 LXX, cf Job 2,8), o bien, con ligeras variantes, que siempre incluyen la yuxtaposición de «saco» y «ceniza» (cf Is 58,5, Est 4,2 3 LXX, Dn 9,3 LXX) Flavio Josefo también emplea esa misma formulación, aunque con algún cambio terminológico *spodos kai tephra* (cf *Bell* II, 12, 5, n 237, *Ant* V, 1, 12, n 37, XIX, 8, 2, n 349, XX, 6, 1, n 123) Los contextos más habituales de la fórmula son una catástrofe nacional, una lamentación colectiva o un ayuno comunitario, pero nunca implica una determinada connotación de duelo por algún difunto Aquí, concretamente, la expresión se refiere al arrepentimiento, y se formula con una frase preposicional dependiente del verbo *metenoēsan* (= «se habrían arrepentido», «habrían reformado su vida»)

El sustantivo *sakkos* es una transcripción griega del hebreo *śāq* o del arameo *śaqqāʾ,* que se aplica a un vestido tosco, de piel de cabra, con el que se cubría la parte inferior del cuerpo, como señal de duelo o de penitencia En el Antiguo Testamento se menciona frecuentemente el uso de ese vestido (cf Gn 37,34, 2 Sm 3,31, 1 Re 21,27, Sal 69,11, Is 20,2, 32,11) La palabra pasó al vocabulario griego para designar cierto tipo de tela basta —especie de arpillera— que se empleaba para hacer sacos y embalajes (Herodoto, *Historia,* 9, 80, Aristófanes, *Acharn ,* 745), cf Jos 9,4 Plutarco también menciona el uso de la arpillera con

el diminutivo *sakkion* como signo penitencial y de expiación del pecado (*Superst.,* 7, 168 D).

El término *spodos* (= «ceniza», «pavesas») aparece en la literatura griega ya desde los tiempos de Homero (*Odisea,* 9, 375) y pronto llega a convertirse en uno de los signos de luto (cf. Eurípides, *Suppl.,* 827, 1160). En los LXX sale frecuentemente como traducción del hebreo *'ēper,* cuyo significado habitual es «polvo», aunque en Nm 19,9-10 significa concretamente «cenizas».

Habrían reformado su vida

Literalmente: «se habrían arrepentido» (*metenoēsan,* del verbo *metanoein* y de la misma familia que *metanoia).* Véase la «nota» exegética a Lc 3,3; cf. Introducción general, tomo I, p. 400.

v. 14. *De todos modos*

Para expresar el matiz adversativo vuelve Lucas a emplear la conjunción *plēn;* véase la «nota» a Lc 10,11.

En el juicio

El P^{45} y el códice D omiten esta frase; pero la incluyen la inmensa mayoría de los códices más representativos. En el texto paralelo (Mt 11,22; cf. Mt 11,24) se dice: «en el día del juicio» (cf. Prov 6,34: LXX; Jdt 16,17). Es probable que la formulación de Lucas responda al texto primitivo de «Q». La referencia tiene sentido escatológico: el día de la retribución (cf. Mal 3,5-21; Jds 6; 4QHen^{b} 1 iv 11; 4QHen^{d} 1 xi 1; 4QHen^{e} 1 xxii 2-3; 1QM 1,5).

Habrá más tolerancia

Sobre la traducción de *anektoteron* y su significado, véase la «nota» exegética a Lc 10,12.

v. 15. *Cafarnaún*

La ciudad se menciona por primera vez en Lc 4,23 como testigo del ministerio de Jesús (véase la respectiva «nota» exegética). Cf. también Lc 7,1-10.

¿Piensas encumbrarte hasta el cielo?

El motivo de esa soberbia tiene que ser, indudablemente, el elevado número de curaciones que Jesús llevó a cabo en esa ciudad. La interrogativa se introduce con la conjunción *mē* (= «¿no te encumbrarás...?»), suponiendo que la respuesta debe ser negativa. Tal vez se pueda ver una resonancia de Is 14,13; pero, aparte del genitivo *ouranou* (= «el

cielo»), no hay más coincidencias verbales entre los dos textos. Véase, con todo, la «nota» exegética siguiente.

La transmisión textual de esta frase plantea una dificultad. La traducción que damos en el epígrafe corresponde al texto *mē heōs ouranou hypsōthēsē,* que es la lectura de P45, P75, códices ℵ, B+, D y la VL, etc. Pero los códices A, B2, C, R, W, Θ y la tradición textual «koiné» leen: *hē heōs ouranou hypsōtheisa,* que habría que traducir: «(Y tú, Cafarnaún,) la (ciudad) encumbrada hasta el cielo»; esto implica, evidentemente, una diversa concepción del significado de Cafarnaún. En opinión de algunos comentaristas, la primera lectura, que es la comúnmente aceptada, resulta sospechosa por su coincidencia con Mt 11,23; podría tratarse de un intento de armonización por parte de algún copista desaprensivo. Pero, además, hay otro problema de carácter exclusivamente textual: ¿se podría decir que la conjunción *mē* se produjo por «dittografía», es decir, por duplicación de la *m,* que es la última letra de *Kapharnaoum,* o hay que pensar más bien que el artículo femenino *hē* —en los manuscritos unciales se escribía el texto seguido, sin intervalos entre las letras y sin espíritus— es producto de «haplografía», o sea, una omisión de esa misma letra: *m?* La respuesta es difícil. Cf. *TCGNT,* 30-31.

Te abatirás hasta el Abismo

Literalmente: «hasta el Hades», morada de los muertos. Algunos manuscritos griegos —P45, ℵ, A, C, L, R, W, Θ y la tradición textual «koiné»— traen el verbo *katabibasthēsē* (= «serás arrojada»), que encierra una amenaza mucho más violenta. Pero el P75, los códices B y D y las versiones siríacas, además de la etiópica y la armenia, leen *katabēsē* (= «bajarás», «te abatirás»); dada su amplia representatividad geográfica, parece que hay que preferir esa lectura. Además, en ella hay una resonancia de Is 14,15 (LXX): *eis hadou katabēsē* (= «bajarás al Abismo», al vértice de la sima), uno de los sarcasmos más virulentos con que se recrimina al rey de Babilonia (cf. Is 14,4). La suerte de Cafarnaún será la de los grandes tiranos de la historia. Cf. Is 14,11; Ez 26, 20; 31,16-17; SalSl 1,5. «Abatirse hasta el Hades» es, por lo menos, *una expresión de la ruina de la ciudad; que incluya o no una amenaza* de castigo es difícil de determinar. Pero el contraste entre *ouranos* (= «cielo») y *hadēs* (= «Abismo») y la alusión a Is 14,15 parecen implicar, efectivamente, una connotación punitiva.

El sustantivo griego *hadēs* significaba, propiamente, el nombre de la divinidad del Abismo (= «Hades» = «Plutón»); cf. Homero, *Ilíada,* 15, 188. Huellas de ese significado primario se pueden ver aún en la construcción gramatical de la preposición *eis* (= literalmente: «hacia»,

«a») con genitivo, en vez de acusativo, que es su régimen ordinario; cf. Is 14,15, en la versión de los LXX: *eis hadou,* que debería traducirse por «a (la casa/el reino de) Hades». Con el tiempo llegó a designar «la tumba» (Píndaro, *Odas píticas,* 5, 96) o «la morada de los muertos» (Eurípides, *Alcestes,* 13), que tenía incluso sus puertas (Vetio Valente, 179, 13; cf. Homero, *Ilíada,* 5, 646; Is 38,10; Sab 16,13; Mt 16,18).

En la versión de los LXX, el término *hadēs* traduce, salvo en muy raras excepciones, la palabra hebrea *še'ôl* (= «Abismo»: Is 14,9.11.15; Ecl 9,10), que, originariamente, significaba la mansión donde se congregan los seres humanos que han pasado por la muerte (cf. Sal 89,49), el reino de la existencia tenebrosa (cf. Is 14,9), situado bajo el océano (cf. Job 26,5-6; véase la «nota» exegética a Lc 8,31), el mundo de la inactividad absoluta (cf. Sal 6,6). Una de sus connotaciones es la de región opuesta al cielo (cf. Am 9,2; Sal 139,8), un sentido que encaja perfectamente en este capítulo de Lucas (Lc 10).

En el judaísmo posexílico, el término *še'ôl* experimentó un desarrollo considerable, al ir emergiendo las ideas de resurrección (cf. Dn 12,2) y de retribución por el comportamiento durante la vida terrena. Llegó incluso a considerarse como un espacio dividido en compartimentos: uno para los justos y tres para los pecadores. Para esas divisiones véase Hen(et) 22,3-13. Cf. también 4QHen[e] 1 xxii 1-8; 4QHen[d] 1 xi 1-3 (que la versión griega traduce por *hoi topoi hoi koiloi* = «los cóncavos recintos»); Hen(et) 63,10; 99,11; 2 Esd 7,36; Flavio Josefo, *Ant.* XVIII, 1, 3, n. 14 (pero véase *Bell.* II, 8, 14, n. 163). Un cierto reflejo de esta escenografía puede traslucirse en Lc 16,22-26. J. Jeremias (TDNT 1, 148) distingue entre *hadēs* y *geenna* (véase la «nota» exegética a Lc 12,5); pero eso no es del todo seguro. Por su parte, O. Böcher (EWNT 1, 73) establece una identidad entre ambos términos.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 10,13-15

Comber, J. A., *The Composition and Literary Characteristics of Mat 11:20-24:* CBQ 39 (1977) 497-504.

Lührmann, D., *Die Redaktion der Logienquelle* (Neukirchen-Vluyn 1969) 60-64.

Mussner, F., *Die Wunder Jesu: Eine Hinführung* (Munich 1967) 24-28.

Schulz, S., *Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 360-366.

61. *LOS DISCIPULOS, REPRESENTANTES DE JESUS* (10,16)

16 El que os escucha a vosotros, me escucha a mí; el que os rechaza a vosotros, me rechaza a mí; y el que me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado.

COMENTARIO GENERAL

Este versículo solitario constituye la conclusión de toda la serie de instrucciones que Jesús da a sus «otros setenta (y dos)» discípulos (Lc 10,2-12). Lo mismo ocurre en el Evangelio según Mateo; el discurso en el que Jesús da sus recomendaciones a los Doce, cuando les envía en misión (Mt 10), termina con una máxima semejante a ésta (Mt 10,40). De forma lapidaria, Jesús enuncia el principio fundamental que rige la misión de los Doce y de los «otros setenta (y dos)», enviados a anunciar el Reino y a curar las enfermedades. No sólo les ha hecho partícipes de su «poder y autoridad» (Lc 9,1), ni únicamente les ha enviado «por delante de él» (Lc 10,1), sino que les descubre el verdadero sentido de su misión: hablar en nombre de Jesús y en nombre del que le ha enviado a él mismo (cf. Lc 4,43). Al mismo tiempo, la máxima describe la polaridad de reacciones —acogida o rechazo— con que el destinatario va a tomar partido frente a la proclamación de la palabra por parte de los representantes.

Lo más probable es que la formulación lucana, con su triple enunciado, reproduzca fielmente la forma originaria de «Q» (cf. introducción general, tomo I, p. 140). El paralelismo con Mateo (cf. Mt 10,40) podría ser una indicación de que, ya en «Q», toda serie de instrucciones se cerraba con esta máxima. Sin embargo, la formulación de Mateo crea un cierto problema. Es muy probable que haya que atribuir al propio Mateo la sustitución de la máxima originaria —el triple enunciado que reproduce Lucas— por una formulación más amplia, derivada de «M». Básicamente, enuncia el mismo principio fundamental, pero el modo concreto de su ex-

presión —acoger al profeta, recibir al justo, dar un vaso de agua al pequeño (Mt 10,41-42)— es tan distinto, que bien se puede postular una tradición independiente (cf. R. Bultmann, HST, 143). En realidad, la formulación de Mateo es bipartita (Mt 10,40-41); la unión entre los dos versículos se funda en un enlace verbal: *Dechesthai* (= «recibir»). A esa expresión binaria se ha añadido el v. 42 —acogida al pequeño— por influjo de un nuevo enlace verbal: *misthos* (= «paga», «recompensa»).

Por tanto, aunque Mt 10,40 se parece, superficialmente, a Lc 10,16, lo más probable es que represente una tradición autónoma bastante más extensa, con la que Mateo ha querido sustituir la conclusión original del discurso. La última parte de la formulación de Mateo tiene su paralelismo con la tradición de «Mc» (cf. introducción general, tomo I, p. 145); de modo que, en la redacción del primer Evangelio encontramos un «duplicado»: Mt 10,42; 18,5; cf. Mc 9,37.41; Lc 9,48 (véase el «comentario» general a este pasaje de Lucas). También la tradición de Juan —como expondremos más adelante, en las «notas» exegéticas— conserva otras formulaciones de esta misma máxima. Pero es probable que no todas esas variantes se remonten a una palabra histórica de Jesús (a pesar de la opinión de T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke*, 78). Con todo, esa diversidad de formulaciones indica suficientemente que las preocupaciones de la primitiva comunidad incidieron, al menos en parte, en la forma concreta de su transmisión.

Desde el punto de vista de historia de las formas, hay que clasificar la máxima como un «dicho de Jesús en primera persona» (cf. R. Bultmann, HST, 153; en HST, 147, Bultmann la considera como derivada de «la tradición judía»). Pero eso no quiere decir que la formulación sea un mero producto de la comunidad cristiana palestinense. Lo que está en juego es, una vez más, la verificación histórica de que Jesús tuviera un grupo de discípulos durante su ministerio y les hubiera encomendado realmente una cierta colaboración en su actividad.

La formulación de la máxima, según Lucas, con su doble vertiente: tanto positiva como negativa, conserva, con toda probabilidad, la forma originaria de «Q». De hecho, subraya con mayor én-

fasis la parte negativa de la máxima, mediante una cuádruple repetición del verbo *athetein* (= «rechazar»); cf. M. Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts,* 91; J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 187.

Por una parte, el enunciado de este principio confiere autoridad a la predicación de sus mensajeros. Se apela al carácter de representatividad, relacionado con una de las instituciones del judaísmo contemporáneo: la función del *šālîaḥ*. El «enviado» es poseedor de la propia personalidad del mitente. A la luz de esa institución, los discípulos hablan y actúan en nombre del Maestro, exactamente igual que el propio Jesús habla y actúa en nombre del que le ha enviado. Conviene recalcar este aspecto de la formulación lucana de la máxima, ya que da un relieve especial a su concepción de la *asphaleia* (= «garantía», «seguridad»: Lc 1,4; véase la respectiva «nota» exegética en nuestro comentario al prólogo de Lucas). El principio es claro: las enseñanzas de la Iglesia contemporánea de Lucas tienen sus más profundas raíces en la propia predicación de Jesús.

Pero, por otra parte, la máxima insiste de manera particular en la reacción de los destinatarios: unos, aceptan; otros, rechazan. Se establece un proceso de discernimiento y de verdadera discriminación. No se trata de una actitud meramente pasiva, un simple «oír»; el que no «escucha», en el sentido más exacto del término, está anulando activamente el mensaje que se le proclama. Implícitamente hay un juicio sobre la respuesta a la proclamación, y de este modo la máxima queda englobada en el contexto del juicio escatológico que se dibuja en el v. 14. El que acepte o el que rechace la enseñanza de los enviados-representantes aceptará o rechazará la enseñanza del propio Jesús y, en definitiva, la del mismo Dios, que es el auténtico mitente. La máxima, por tanto, tiene cierta resonancia conminatoria, que la vincula no poco con las invectivas precedentes. Véase, para más detalles, W. Thüsing, *Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament,* 79.

v. 16. *El que os escucha a vosotros*

Es decir, el que escucha con atención el mensaje que proclamáis como enviados. El significado del verbo *akouein* no se limita al simple «oír» sensitivo, sino que incluye una aceptación en fe de la palabra proclamada por los discípulos. Cf. Lc 6,47.

Me escucha a mí

La razón es que el discípulo proclama únicamente el mensaje que recibió el propio Jesús como constitutivo de su misión (cf. Lc 4,43). La palabra no es más que «una», y el tercer elemento de este versículo deja suficientemente claro que se trata de la palabra del mismo Dios.

El que os rechaza a vosotros

En paralelismo con la escucha, este rechazo se refiere al mensaje de los discípulos en cuanto viene de Jesús y, en última instancia, del mismo Dios. El verbo *athetein* significa, en sentido etimológico, «anular», «invalidar»; ya apareció en Lc 7,30, con referencia a la actitud de las autoridades judías, que «frustraron el designio de Dios» (véase la respectiva «nota» exegética). Rechazar el mensaje de los discípulos equivale a reproducir aquella actitud de las autoridades religiosas de Israel.

El que me rechaza a mí,
rechaza al que me ha enviado

Esta afirmación de Jesús subraya con especial énfasis que su actividad de proclamación no se funda en una iniciativa personal o en una autoridad que él mismo se hubiera conferido. Cf. Lc 4,14.18.42-43; 5,17. Esta presentación lucana de Jesús coincide con la tradición del cuarto Evangelio, que también atribuye al protagonista una serie de intervenciones, con un lenguaje muy semejante. Cf. Jn 5,23; 7,28; 12,44-45.48; 13,20.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 10,16

Esteban, J., *Un texto de S. Lucas sobre la obediencia:* «Manresa» 34 (1962) 29-34.

Miyoshi, M., *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51-10,24: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (AnBib 60; Roma 1974) 69-73 y 91-94.

Thüsing, W., *Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament:* BibLeb 14 (1973) 77-88, espec. 78-80.

62. *REGRESO DE LOS SETENTA (Y DOS)* (10,17-20)

17 Los setenta (y dos) volvieron muy contentos, y le dijeron:
—Señor, en tu nombre hasta los demonios se nos someten.

18 Jesús les contestó:
—Yo estaba viendo a Satanás caer, como un rayo, desde
el cielo. 19 Mirad, os he dado autoridad para pisotear serpien-
tes y escorpiones, y sobre toda la potencia del Enemigo; y
nada podrá haceros daño. 20 De todos modos, no os alegréis
de que se os sometan los espíritus; alegraos más bien de que
vuestros nombres están escritos en el cielo.

COMENTARIO GENERAL

A su relato de la misión de los «otros setenta (y dos)» discípulos Lucas añade un breve apunte sobre la vuelta de los misioneros, llenos de euforia por el resultado de su actuación, y tres comentarios de Jesús sobre lo que sus mensajeros acaban de contarle (Lc 10,17-20). Jesús está, en este momento, mucho más expresivo que cuando el regreso de «los apóstoles» (cf. Lc 9,10). El dato es exclusivo de Lucas, igual que el conjunto de instrucciones a los «otros setenta (y dos)» enviados. Mientras que Lc 9,10 tenía cierto paralelismo con Mc 6,30, el presente episodio carece de correspondencias en el resto de la tradición sinóptica.

A continuación de este inciso va a venir, en el Evangelio según Lucas, el himno de alabanza al Padre (Lc 10,21-24), paralelo a Mt 11,25-27. Pero en el Evangelio según Mateo esa exultación de Jesús sigue inmediatamente a sus invectivas contra las ciudades del lago. Es probable que la secuencia de Mateo refleje el orden primitivo de «Q», por lo menos en la sección que comparten ambos narradores. Por consiguiente, la inserción de la vuelta de los discípulos entre la serie de instrucción —más la condena de las ciudades (Lc 10,1-16)— y el himno de alabanza (Lc 10,21-24) es obra de Lucas. Conviene observar que esta disposición de los materiales

narrativos prepara psicológicamente la alegría interna de Jesús y su alabanza al Padre, al seguir, no inmeditamente después de las instrucciones a los mensajeros, sino a continuación de su vuelta, cuando están tan alegres por el éxito de su misión. Por otra parte, este episodio da un relieve particular a la autoridad del Hijo.

Si las palabras de Jesús en este pasaje hubieran formado originariamente una unidad interna, habría que pensar en atribuirlas a «L». Pero, como muy bien observa R. Bultmann (HST, 158, n. 1), el v. 17 tiene que estar compuesto por Lucas, dada su relación con el v. 20. Bultmann piensa que el v. 18 —la caída de Satanás— procede «de la tradición», pero no está muy seguro de que los vv. 18 y 19 —y lo mismo se puede decir del 19 y 20— constituyan una única declaración de Jesús. Verdaderamente, no hay una conexión intrínseca entre estas tres afirmaciones. Tal vez sea lo más sensato considerar todo el pasaje como una unidad creada por el propio Lucas. Puede ser que el evangelista haya tomado de su fuente particular («L») los tres dichos aislados; pero es igualmente posible que, por lo menos el v. 20, sea composición personal del propio autor. Con todo, no se puede admitir, sin más, que los vv. 19 y 20 son únicamente un reflejo de la primitiva tradición cristiana «cuando la comunidad naciente corría el peligro de supervalorar el hecho milagroso» (R. Bultmann, HST, 158). Si se admite que el significado original del v. 18 es absolutamente irrecuperable, tal vez sea precisamente el carácter insólito de esa afirmación el motivo más concluyente, para atribuírselo al propio Jesús histórico (cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 187-189).

Desde el punto de vista de historia de las formas, una impresión superficial podría llevarnos a clasificar el episodio como «declaración» de Jesús, cuyo núcleo podría ser el v. 20. El informe de los discípulos, encuadrado en su propio marco narrativo —creado, casi con toda seguridad, por el mismo Lucas—, y a pesar del apelativo «Señor», funciona únicamente como introducción al conjunto de los enunciados que siguen. Resulta verdaderamente difícil determinar cuál de esas tres afirmaciones es la más importante. Tal como está compuesta la escena, y en virtud del estrecho paralelismo entre el versículo introductorio (v. 17) y el último enunciado (v. 20), éste parece ser el que tiene más relevancia. Habrá, pues, que cali-

ficar los dos primeros enunciados (vv. 18 y 19) como «afirmaciones en primera persona»; el último (v. 20) es una «exhortación».

La triple respuesta de Jesús al informe de sus discípulos, entusiasmados por el éxito de su misión, sitúa esa legítima euforia en su perspectiva adecuada. Jesús acaba de decir que los discípulos son sus representantes (Lc 9,16); ahora, en su triple comentario, trata de descifrar los efectos de esa representatividad, relacionándolos con el mundo de la trascendencia. Llama poderosamente la atención el contraste entre la caída de Satanás «desde el cielo» y el hecho de que los nombres de los discípulos estén escritos «en el cielo» (versículos 18 y 20). Una nueva correlación se juega en torno al «nombre»: el resultado de la misión de los discípulos se debe a una invocación del nombre de Jesús (= «en tu nombre»: v. 17); y la satisfacción por la misión cumplida debe radicar especialmente en que «vuestros nombres» están escritos en el cielo (vv. 18 y 20).

El primero de los comentarios de Jesús (v. 18) parece que hace referencia a una «visión». Pero, como intentaremos explicar en la respectiva «nota» exegética, no hay que entender esa indicación en el sentido de que Jesús hubiera tenido un éxtasis, mientras los discípulos estaban en misión, o como si, en su propia preexistencia, hubiera contemplado la defección de Satanás antes del final de los siglos, o incluso como una visión anticipada de la condena definitiva del príncipe del mal. La «visión» de Jesús es más bien un modo simbólico de sintetizar los efectos de la actuación de sus discípulos, en cuanto victoria sobre el poder y la perversa soberanía de Satanás sobre el ser humano. El príncipe de las tinieblas, en cuanto personificación simbólica del mal, ha sido ignominiosamente derrotado; la función que desempeñaba en la corte celeste, como acusador de los santos, ha sido anulada definitivamente. Según H. Conzelmann (*Theology*, 28), el «tiempo de Jesús» es una época en la que Satanás no actúa. Pues bien, según este pasaje, se trata precisamente del período que da testimonio de la caída de Satanás, aunque no se pueda saber exactamente en qué sentido queda anulado su poder maléfico (cf. Lc 22,3.31-32, todavía durante el «tiempo de Jesús»). Véanse nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 311-313; cf. S. Brown, *Apostasy and Perseverance*, 6-7. Jesús sintetiza el resultado de la actividad de los setenta (y dos) en términos de «caída de Satanás».

En su segundo comentario (v. 19), Jesús da una razón más profunda de esa derrota de Satanás. Con la caída del Maligno, queda desbaratada su influencia; por consiguiente, el mal, en todas sus manifestaciones —físicas, psíquicas, simbólicas, e incluso personales (véase la respectiva «nota» exegética)—, queda subyugado y sometido a una «autoridad» que, en definitiva, no procede más que de Jesús. Los discípulos, en cuanto representantes del Maestro (Lc 10,16) y enviados como precursores suyos (Lc 10,1) han sido capaces de enfrentarse con las más variadas manifestaciones del mal y destruirlas en su propio terreno.

En su comentario final (v. 20), Jesús despliega el horizonte de la misión, abriéndola a la trascendencia. La alegría de los discípulos es legítima; pero no por la destrucción del poder satánico, sino por la actuación de Dios, que ha escrito en el libro de la vida los nombres de esos plenipotenciarios de Jesús (a propósito de la imagen, véase la «nota» exegética al v. 20). Jesús orienta la atención de sus discípulos no hacia los éxitos sensacionalistas de su actuación misionera, sino más bien hacia la ratificación de sus esfuerzos por parte de Dios. Sus nombres, su personalidad, obran en poder del Padre de la vida, consignados en su registro; como antaño, el pueblo de su propiedad. El poder sobre los demonios no garantiza la participación en la vida auténtica; pero estar inscrito en el libro de los elegidos es fuente segura de «alegría» imperecedera.

Lucas se dejó llevar de cierto aliento apocalíptico al consignar en este pasaje la caída de Satanás y ponerla en labios de Jesús como experiencia de una visión. Pero, al ir encuadrada en un contexto «exhortativo», recobra su justa perspectiva y difiere radicàlmente de las descripciones apocalípticas propiamente tales (cf. Ap 12, 9-12). Por otro lado, ese carácter «exhortativo» difícilmente se puede reducir a una advertencia contra el orgullo, como han pretendido ingenuamente ciertos comentaristas, que relacionan este episodio con Is 14,15 (véase la «nota» exegética al v. 18).

v. 17. *Los setenta (y dos)*

Para los problemas de crítica textual, véase la «nota» exegética a Lc 10,1.

Volvieron

Para expresar la vuelta de los «otros setenta (y dos)» discípulos, Lucas emplea el mismo verbo *(hypostrephein)* que había usado para la vuelta de los Doce, expresamente identificados como «los apóstoles» (Lc 9, 10). No se da ninguna indicación concreta sobre el tiempo o la modalidad del retorno. ¿Cómo regresaron esas treinta y cinco —o treinta y seis— parejas? ¿Cuándo volvieron: el mismo día, unos días más tarde?

Muy contentos

Literalmente: «con alegría» *(meta charas).* No es la primera vez que sale el tema de la «alegría» en el Evangelio según Lucas (cf. Lc 1,14; 2,10; 8,13; 24,41.52). Aquí expresa la satisfacción de los discípulos por el éxito de su misión. En realidad, no sólo han anunciado el Reino y han curado diversas enfermedades (cf. Lc 10,9), sino que el resultado de su actividad ha superado todas sus expectativas.

Señor

Véase la «nota» exegética a Lc 5,8 y nuestras reflexiones en la introducción general, tomo I, pp. 339-340.

En tu nombre

Es decir, mediante la invocación de tu nombre. Esa invocación del nombre de Jesús es uno de los grandes temas del libro de los Hechos (cf. Hch 3,6; 4,10.17-18.30; 5,40; 9,27). Lo que quiere decir esa frase preposicional es que el poder que va íntimamente asociado con la persona de Jesús actúa por la invocación de su nombre. Cf. Mc 16,17b. Recuérdese, a este propósito, que, en Hch 19,13-14, unos exorcistas judíos itinerantes prueban a invocar el nombre de Jesús sobre los poseídos por malos espíritus.

Hasta los demonios

Como ya indicábamos en la «nota» exegética a Lc 4,33, los «demonios» son esas fuerzas o personificaciones que, en una concepción pre-lógica, se consideraban como las causantes del mal. Es comprensible que los «setenta (y dos)», enviados únicamente a proclamar el Reino y a curar las enfermedades (cf. Lc 10,9), vengan asombrados de su confrontación

con esas fuerzas maléficas. El informe de los discípulos pone en relación su propia actividad con la encomendada a los Doce (cf. Lc 9,1).

Se nos someten

Hay que interpretar la «sumisión» en un ámbito de «exorcismo» en el que el demonio obedece a la conminación de los enviados, igual que ante la propia palabra de Jesús (cf. Lc 4,39.41). Sin embargo, véase Lc 9,40, donde se menciona la impotencia de los discípulos en el caso del epiléptico. Lucas emplea aquí el verbo *hypotassein,* que es precisamente el que usan los papiros mágicos griegos, para expresar el resultado de sus conjuros. Cf. LAE 258. En el v. 20, en vez de *daimonia* (= «los demonios») se habla de *pneumata* (= «espíritus»).

v. 18. *Yo estaba viendo a Satanás caer,*
como un rayo, desde el cielo

Los manuscritos griegos difieren en el orden de las palabras. El texto comúnmente aceptado lee: *etheōroun ton satanan hōs astrapēn ek tou ouranou pesonta.* Pero el códice B y Orígenes leen: *etheōroun ton satanan ek tou ouranou hōs astrapēn pesonta;* mientras que el P[75] y Epifanio traen el siguiente orden: *etheōroun ton satanan hōs astrapēn pesonta ek tou ouranou.* Como los manuscritos antiguos carecían de puntuación, la lectura comúnmente aceptada —la que presentamos en primer lugar— puede entenderse de dos maneras y, por consiguiente, dar origen a las diversas variantes. En un primer sentido, correspondería a la traducción que damos en el epígrafe, y que, en cierto modo, tendría bastante semejanza con el orden del P[75]. Pero también se podría traducir: «Yo estaba viendo a Satanás caer, como un rayo (que viene) del cielo», entendiendo la frase preposicional *ek tou ouranou* como dependiente de «rayo», y *ouranos* (= «cielo») como el punto de procedencia de ese fenómeno atmosférico. Y así es como lo entiende P. Joüon *(Notes philologiques sur les évangiles, 353*: «comme un éclair qui vient [ou: sort] du ciel»; cf. Lc 11,16) y F. W. Lewis *(«I Beheld Satan Fall as Lightning from Heaven», Luke x. 18:* ExpTim 25, 1913-1914, 233).

La otra interpretación —la que proponemos en el epígrafe— alude a la descripción veterotestamentaria de Satanás como «el adversario», una especie de fiscal de la corte celeste que cae en desgracia y viene depuesto de su función. La caída del personaje significa el fin de su actividad acusatoria; ya no hay quien acuse a la humanidad delante de Dios. Satanás «cae desde el cielo», es destronado, se precipita (¿en el Abismo?). Lo que no se dice es cuándo se produce esa caída. Cf. Lc 22. 3.31-32.

Aunque en la narración de Lucas ya ha salido «el diablo» (*diabolos* = «acusador», «calumniador») en Lc 4,2-13; 8,12, ahora aparece por primera vez la denominación *Satanas,* que no es más que la transcripción griega del hebreo *śāṭān* o del arameo *śāṭānāʾ,* nombre específico del príncipe de los demonios: «Satanás». Como nombre común, *śāṭān* (= «adversario», «acusador») aparece en 4QLeví ar[a] 1,17 (cf. MPAT 21). En cuanto a la función del personaje en la corte celeste, véase la descripción en Job 1,6-12; 2,1-7, donde Dios permite al Satán poner a prueba la religiosidad, la honradez y la fidelidad de su siervo Job. En Zac 3,1-2, el Satán está a la derecha del «ángel del Señor», acusando al sumo sacerdote Josué. Según 1 Cr 21,1, «Satán se alzó contra Israel e instigó a David a hacer un censo de la población», mientras que, en el texto paralelo de 2 Sm 24,1, ese mismo pecado se atribuye a «la cólera del Señor»: «El Señor volvió a encolerizarse contra Israel e instigó a David contra ellos: Anda, haz el censo de Israel y Judá».

En el primer libro de las Crónicas se detecta una reelaboración del episodio, a cargo de la teología posexílica, que excluye a Dios de toda causalidad en el pecado humano y atribuye su origen a una personificación del mal. En la literatura intertestamentaria, el nombre del demonio aparece como *Maśṭēmāh,* sustantivo femenino de la raíz *śṭn,* pero con una formación de tipo *maqtal,* en la que la última consonante de la raíz —la *nun*— se ha asimilado a la *mem* preformativa (*n* = *m*). De esta manera, el sustantivo se convierte en abstracto: «oposición», «acusación». Cf. 1QM 13,4.11; CD 16,5; 1QS 3,23; Jub 10,8. Véase la «nota» exegética a Lc 4,2. El nombre «Satanás» volverá a salir en Lc 11,18; 13,16; 22,3.31; Hch 5,3; 26,18.

La forma verbal *etheōroun* es el imperfecto de *theōrein* (= «contemplar», «ver»); lo que ha llevado a muchos comentaristas a interpretarlo como una acción continuada: «Yo estaba viendo/contemplando» o «Yo veía repetidas veces» (cf., por ejemplo, J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 147). También yo he preferido esta interpretación, aunque soy consciente de que el verbo griego *theōrein* no se usa más que en presente y en imperfecto, mientras que, para las demás formas verbales, se sustituye por *theasthai.* Cf. BDF, n. 101. En cuanto al significado del verbo *theōrein,* concretamente en este pasaje, J. M. Creed (*ibíd.*), E. E. Ellis (*The Gospel of Luke,* 157) y R. Bultmann (HST, 161) lo interpretan como referencia a una «visión extática». Prescindiendo de la verosimilitud de esa interpretación, lo que hay que rechazar decididamente es que el verbo pueda aludir a una hipotética visión de Jesús en su preexistencia, ya que este aspecto es absolutamente desconocido en el Evangelio según Lucas (cf. W. Foerster, TDNT 7, 157). Paralelamente, hay que excluir el significado de «visión prolép-

tica» como si Jesús contemplara anticipadamente un hecho que va a tener lugar en la consumación escatológica; en la presentación de Lucas, Jesús no tiene rasgos de carácter apocalíptico, en línea con la descripción de Ap 12,9-12.

El participio *pesonta* (= «que caía», «cayendo») está en aoristo; lo que indica una acción puntual. Una espléndida exposición de las relaciones entre este participio y el verbo principal puede verse en M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 269. La caída de Satanás no tiene nada que ver con Gn 6,1-4, aunque ésa haya sido una interpretación frecuente en la literatura rabínica posterior; se trataba, probablemente, de un esfuerzo de los rabinos por explicar un término tan extraño como *Nephîlîm* (= «¿los que han caído»?), que generalmente se traduce por «gigantes» (Gn 6,4). Cf. Str.-B., 2, 167-168. Teniendo en cuenta que, en el contexto inmediato —concretamente, en el v. 15 (véase la respectiva «nota» exegética)—, se alude a Is 14,15, algunos investigadores han querido ver en esta frase una referencia a Is 14,12: «¿Cómo has caído del cielo, Lucero, hijo de la aurora, y estás derrumbado por tierra, agresor de naciones?». Cf., por ejemplo, I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian,* 428-429. Sin embargo, en esta sátira contra el rey de Babilonia, la «caída» es el contrapunto de la autoexaltación del monarca, que planeaba en su interior: «Escalaré los cielos, por encima de los astros divinos levantaré mi trono y me sentaré en el Monte de la Asamblea, en el vértice del cielo; escalaré la cima de las nubes, me igualaré al Altísimo» (Is 14,13-14). Aparte de que, en la sátira, no se hace referencia explícita a Satanás, aunque la tradición posterior haya querido identificar a «Satanás» con el «Lucero» (= «Lucifer»).

v. 19. *Mirad*

El empleo de *idou* no sólo introduce un nuevo tema (cf. BAGD, 371), sino que revela el origen independiente y el carácter aislado de este versículo.

Os he dado

La lectura comúnmente aceptada pone el verbo en perfecto de indicativo: *dedōka,* según el P^{75} y los códices ℵ, B, C+, L, W, etc. Pero otros manuscritos —P^{45}, códices A, C^3, D, Θ y la tradición textual «koiné»— ponen el verbo en presente: *didōmi* (= «os doy»). El presente podría implicar una promesa de Jesús a los futuros misioneros cristianos. Pero parece preferible el perfecto, con referencia al «poder y autoridad» conferido explícitamente a los Doce (Lc 9,1) e implícitamente a los «otros setenta (y dos)».

Autoridad

La mención de *exousia* establece una vinculación —como acabamos de indicar— entre la misión de los Doce (Lc 9,1) y la de los «otros setenta (y dos)» discípulos (cf. Lc 10,2-12). Desde el punto de vista gramatical, el sustantivo *exousian* rige dos frases complementarias asimétricas: una oración de infinitivo *(tou patein* = «para pisotear») y una frase preposicional *(epi pasan tēn dynamin* = «sobre toda la potencia»).

Para pisotear serpientes y escorpiones

Aunque muchos comentaristas piensan que la primera parte de esta frase *(patein epanō opheōn* = «pisotear serpientes», «pisar sobre serpientes») es una alusión a Sal 91,13: «pisotearás leones y dragones» —TM: *tirmōs kepîr wetannîm;* LXX: *katapatēseis leonta kai drakonta*—, la referencia es muy rebuscada (a pesar de los argumentos de P. Grelot, *Étude critique de Luc 10,19:* RSR 69, 1981, 90). La palabra griega *ophis* (= «serpiente») nunca funciona en los LXX como traducción del hebreo *tannîm* (= «dragón[es]»). Las dos especies animales mencionadas aquí no se consideraban como «medio demoníacas» o como símbolo del demonio (cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 157), como muy bien observa G. Foerster, TDNT, 5, 579. La serpiente y el escorpión eran bien conocidos en Palestina por su mortífero veneno; pero es que, además, en el Antiguo Testamento son considerados símbolos de todo género de males.

El símbolo de la seducción, la serpiente de Gn 3,1-14, a la que se atribuye el «origen» del mal humano, aparece como *ho ophis* en la versión de los LXX. Cf., además, Nm 21,6-9; Eclo 21,2; Sal 58,4; 140,3. El escorpión, como signo del castigo divino, sale en 1 Re 12,11.14; 2 Cr 10,11.14. Eclo 39,30. La combinación de ambas especies: «serpientes y escorpiones», aparece ya en Dt 8,15 («Nueva Biblia Española» traduce «dragones y alacranes»). Cf. Lc 11,11-12. La tradición targúmica posterior yuxtapone esas dos especies y Satanás (cf. P. Grelot, *Étude critique de Luc 10,19,* 92-96). Cf. A. Alon, *The Natural History of the Land of the Bible,* 182-187 y 203-209.

Sobre toda la potencia del Enemigo

Aunque la frase es diferente, desde el punto de vista gramatical —se introduce con la preposición *epi* (= «sobre»)— la idea es la misma, en perfecto paralelismo. Según la construcción sintáctica, depende de *exousia* (= «autoridad»); véase la «nota» exegética precedente sobre el término «autoridad». La denominación «el Enemigo» *(ho echthros)* es sinónimo de «Satanás», el adversario, el acusador. Cf. Ap 9,10-11.

Véase la «nota» exegética a Lc 4,34, sobre la destrucción de ese personaje.

Nada podrá haceros daño

Tal vez se pudiera traducir también: «y él (= el Enemigo) no os hará ningún daño/no os hará daño en nada», entendiendo el indefinido negativo *ouden* (= «nada») —puesto en posición enfática, al principio de la frase— como un acusativo adverbial. En la traducción que presentamos en el epígrafe, *ouden* actúa como sujeto de la oración. De hecho, ambas traducciones son posibles y perfectamente adecuadas a este contexto.

v. 20. *De todos modos*

El nuevo versículo se introduce por medio de la conjunción *plēn* (véase la «nota» exegético-filológica a Lc 10,11). Eso es indicio de que esta palabra de Jesús era, originariamente, un dicho aislado, sin conexión con este contexto. En la segunda parte de este versículo —antítesis lógica de la primera— he traducido la partícula *de* por «más bien», en sentido marcadamente adversativo.

Los espíritus

Véase la «nota» exegética a la expresión «hasta los demonios» en el precedente v. 17.

Vuestros nombres están escritos en el cielo

El uso del perfecto *engegraptai* (= «están escritos/inscritos») acentúa el carácter de permanencia (= y no serán borrados). Cf. 1QS 7,2. Esta palabra de Jesús alude a la idea veterotestamentaria del libro de la vida o del registro de los vivos, en el que se recogen los nombres de los consagrados que pertenecen al pueblo santo de Dios. La imagen procede del ámbito administrativo de las sociedades antiguas, que registraban por escrito los nombres de los ciudadanos de una ciudad o de un determinado reino. La costumbre no parece ajena a nuestros hábitos administrativos contemporáneos. Para el trasfondo veterotestamentario, cf. Éx 32,32-33; Sal 69,28; 56,9; 87,6; Is 4,3; 34,16; Dn 12,1; Mal 3, 16-17.

La misma imagen se refleja, igualmente, en ciertos pasajes del Nuevo Testamento; cf. Flp 4,3; Heb 12,23; Ap 3,5; 13,8. Para la literatura intertestamentaria, véase Jub 30,19-23; Hen(et) 47,3; 104,1.7; 108, 3.7; 1QM 12,2; 4Q*180* 1,3 (en la ilustración fotográfica se lee: *whw' ḥrwt ʿl lhwt*[ ]; cf. J. Strugnell, *Notes en marge du volume V des «Discoveries in the Judaean Desert of Jordan»:* RevQ 7, 1969-1971,

163-276, espec. 253); 4QDibHam 6,14 (cf. M. Baillet, *Un recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4: «Les paroles des luminaires»:* RB 68, 1961, 195-250, espec. 232). La idea tiene sus más antiguas raíces en las literaturas sumeria y acádica. Cf. S. M. Paul, *Heavenly Tablets and the Book of Life,* 345-353.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 10,17-20

Foerster, W., TDNT 7, 151-163, espec. 158-160.
Grelot, P., *Étude critique de Luc 10,19:* RSR 69 (1981) 87-100.
Joüon, P., *Notes philologiques sur les évangiles:* RSR 18 (1928) 345-359, espec. 353.
Kruse, H., *«Dialektische Negation» als semitisches Idiom:* VT 4 (1954) 385-400, espec. 389.
Kümmel, W. G., *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* (Naperville Ill. 1957) 113-114.
Lewis, F. W., *«I Beheld Satan Fall as Lightning from Heaven» (Luke x. 18):* ExpTim 25 (1913-1914) 232-233.
Lowther Clarke, W. K., *Studies in Texts:* «Theology» 7 (1923) 101-104.
Miyoshi, M., *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51-10,42,* pp. 95-119.
Müller, U. B., *Vision und Botschaft: Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu:* ZTK 74 (1977) 416-448.
Paul, S. M., *Heavenly Tablets and the Book of Life:* JANESCU 5 (1973) 345-353.
Puig Tàrrech, A., *Lc 10,18: La visió de la caiguda de Satanàs:* «Revista catalana de teologia» 3 (1978) 217-243.
Spitta, F., *Der Satan als Blitz:* ZNW 9 (1908) 160-163.
Webster, C. A., *St. Luke x. 18:* ExpTim 57 (1945-1946) 52-53.
Zerwick, M., *«Vidi satanam sicut fulgur de caelo cadentem» (Lc 10, 17-20):* VD 26 (1958) 110-114.

63. *ALABANZA AL PADRE; FELICITACION A LOS DISCIPULOS* (10,21-24)

21 En aquel momento, con la alegría del Espíritu Santo, Jesús
exclamó:
—Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque
has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos, pero se las
has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, esto te ha parecido
bien. 22 Mi Padre me lo ha entregado todo. Nadie sabe quién
es el Hijo sino el Padre, o quién es el Padre sino el Hijo y
aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.
23 Y, volviéndose a los discípulos, les dijo aparte:
—¡Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis! 24 Por-
que os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que
vosotros veis ahora, y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís,
y no lo oyeron.

COMENTARIO GENERAL

A continuación del comentario de Jesús sobre el éxito que han conseguido los discípulos durante su misión, Lucas añade un doble episodio. En el primero nos presenta a Jesús, lleno de alegría, que estalla en un himno de alabanza a Dios, reconociéndole como Padre (Lc 10,21-22); en el segundo, Jesús proclama a sus discípulos verdaderamente dichosos, por ser testigos privilegiados de su ministerio, es decir, de su actuación y de su enseñanza (Lc 10,23-24). Los dos pasajes no son, en realidad, más que un comentario ulterior sobre la relación que existe entre él y sus discípulos. Los suyos no son únicamente sus representantes (Lc 10,16), cuyos nombres están escritos en el cielo (Lc 10,20), sino que son, sobre todo, «gente sencilla», depositarios de una revelación especial sobre quién es verdaderamente Jesús y quién es su Padre; esa condición privilegiada es la que realmente les puede hacer «dichosos» (Lc 10, 21-24).

Lucas toma estas palabras de dos secciones diferentes de «Q» y las une en un comentario único, en el que el Maestro describe la condición de sus discípulos, una vez que éstos han coronado magníficamente su misión. En el Evangelio según Mateo estas palabras de Jesús tienen sus respectivos paralelismos, pero en contextos diferentes (Mt 11,25-27 y Mt 13,16-17). La alabanza de Jesús al Padre viene, en Mateo, inmediatamente después de las invectivas de Jesús contra las ciudades del lago. Esa continuidad, por una parte, y por otra, la cierta vinculación que existe entre Lc 10,13-15 y Lc 10,21-22 hacen muy verosímil que la condena de las ciudades y el himno de alabanza estuvieran unidas, originariamente, en la propia redacción de «Q». Lucas introdujo una separación en estos materiales, incluyendo las invectivas en el marco de las instrucciones de Jesús a sus discípulos; ahora recoge la segunda parte de la unidad originaria y la pone a continuación de su propio inciso, en el que Jesús ha comentado el éxito obtenido por sus mensajeros, y, para terminar su composición, añade una «bienaventuranza» sobre la dicha de ser testigos del ministerio de Jesús. También esta última adición tiene su propia correspondencia en el Evangelio según Mateo, pero en un contexto diferente, al estar incluida dentro del discurso en parábolas (cf. Mt 13,16-17). Es *posible* que Lc 10,21-24 represente el orden primitivo de «Q»; lo que supondría que Mateo traspuso la «bienaventuranza» a un contexto distinto. Pero esto es mera conjetura. Personalmente, creo que estas palabras de Jesús no formaban una unidad originaria en su formulación primitiva («Q»).

En el Evangelio según Lucas, este doble episodio comprende tres dichos de Jesús: su alabanza al Padre, una palabra de carácter revelatorio y una felicitación a sus discípulos. En este aspecto tiene cierta semejanza con Mt 11,25-30 (cf. introducción general, tomo I, p. 138), donde también se agrupan tres dichos de Jesús: su alabanza al Padre, una palabra de carácter revelatorio y otra palabra —esta vez de consuelo— para el que se siente agobiado por la dificultad. En opinión de E. Norden (*Agnostos theos,* 279-280 y 301), Mt 11,25-30 es una unidad literaria procedente de «Q»; así piensan también K. Stendahl, *Matthew,* en PCB 748; T. Arvedsen, *Das Mysterium Christi,* 5-9, y algunos más. Sin embargo, el tercer

dicho (Mt 11,28-30) es exclusivo de Mateo y procede, probablemente, de «M»; una posibilidad admitida por el propio Norden. Por su parte, R. Bultmann (HST, 159) reconoce —con toda la razón— que Mt 11,28-30 es independiente de Mt 11,25-27, opinión que comparte la mayoría de los investigadores; por ejemplo, H. D. Betz, *The Logion of the Easy Yoke and of Rest (Matt. 11:28-30):* JBL 86 (1967) 17-18; M. J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel,* 79-81; cf. W. Bousset, *Kyrios Christos,* 84. El hecho es que Mt 11,28-30 no tiene ningún paralelismo en el Evangelio según Lucas. Ahora bien: sería difícilmente concebible que Lucas hubiera suprimido un pasaje de «Q» como éste, que encajaría espléndidamente en un contexto como el de la misión de los discípulos, con resultados tan espectaculares que les hace volver radiantes de alegría. Por tanto, no se puede afirmar, sin más, que el pasaje formara parte de «Q». Otro dato en el mismo sentido es que el Evangelio según Tomás recoge un dicho de Jesús paralelo a Mt 11,28-30: «Venid a mí, porque mi yugo es llevadero y mi señorío es pacífico, y encontraréis vuestro reposo» (EvTom 90).

Vamos a centrarnos ahora en los vv. 21-22. ¿Constituían originariamente una unidad? Un primer dato es la imprecisión de *tauta* (= «estas cosas»: v. 21) y de *panta* (= «todo», «todas las cosas»: v. 22). ¿A qué se refiere el indeterminado *tauta?* Y en cuanto a *panta,* ¿tiene alguna relación con «estas cosas»? Por otra parte, en el v. 21b Jesús habla de la revelación del Padre, sin decir nada sobre sí mismo; mientras que en el v. 22 sólo se habla de la revelación del Hijo. Eso ha llevado a muchos comentaristas a pensar que los vv. 21-22 no constituían, originariamente, una unidad. Por ejemplo, R. Bultmann (HST, 159-160) caracteriza el v. 21bc como «una palabra revelatoria, de origen decididamente helenístico», y el v. 22 como una afirmación procedente de un escrito hebreo (o arameo) que Jesús pudo haber usado, pero que actualmente se ha perdido. Pero, a pesar de todo, y reconociendo que existen diferencias entre los vv. 21 y 22, la distinción entre Padre e Hijo, explícita en el v. 22, ya está implícita en el v. 21b. Esa indicación parece ofrecer un fundamento suficiente para afirmar que las dos palabras de carácter revelatorio —una referida al Padre y otra aplicada al Hijo— formaban, en su origen, una verdadera unidad.

Esta alabanza al Padre por parte de Jesús (vv. 21-22) es el

único texto de la tradición sinóptica en el que el lenguaje de Jesús recuerda el estilo típico de sus discursos en el Evangelio según Juan. En palabras de K. A. von Hase (*Geschichte Jesu,* Leipzig [2]1891, 422), es una especie de «meteorito caído del firmamento de Juan». Sólo en este pasaje de la tradición sinóptica habla Jesús de un conocimiento mutuo en términos afines a lo que se ha dado en llamar «misticismo helenístico», y, además, Jesús se define a sí mismo, en términos absolutos, como «el Hijo» (tres veces, en un único versículo; véase, con todo, Mc 13,32, omitido por Lucas en su texto correspondiente).

El hecho suscita la cuestión de una posible coincidencia de tradiciones entre los sinópticos y Juan. Fundamentalmente se aducen dos pasajes del cuarto Evangelio que guardan estrecha semejanza con estos versículos. Son los siguientes: «Igual que el Padre me conoce a mí y yo conozco al Padre» (Jn 10,15), y «... pues le diste (a tu Hijo, del que se habla inmediatamente antes: v. 1) autoridad sobre todo los hombres (literalmente: "sobre toda carne") para que dé vida eterna a todos los que le has confiado» (Jn 17,2). Ecos de este mismo lenguaje, aunque no tan estrechamente paralelos, se pueden escuchar en Jn 3,35; 6,65; 7,29; 13,3; 14,7.9-11; 17,25. Una explicación de semejantes resonancias pudiera ser que Juan hubiera imitado el tenor de los sinópticos; pero, personalmente, me inclino a rechazar esa explicación. Parece mucho más probable que la tradición sinóptica haya conservado una formulación que, ulteriormente y en un contexto más homogéneo, adquirió un mayor desarrollo en la tradición representada por Juan, aunque no podamos precisar con más exactitud cómo llegaron a producirse esas coincidencias.

Las huellas de composición personal de Lucas en este episodio son evidentes. Por ejemplo, en la misma frase introductoria, tanto la expresión temporal «en aquel momento» como la presentación de Jesús invadido por «la alegría del Espíritu Santo» son típicas de Lucas. Igualmente, en la introducción a los vv. 23-24, Lucas ha inserido una frase participial, con la que la bienaventuranza se dirige explícitamente a los discípulos; en Mt 13,16 no es tan clara esa referencia. En el v. 21b, Lucas ha introducido una ligera modificación redaccional empleando un verbo compuesto (*apekrypsas* =

«has ocultado») —Mateo conserva el simple *ekrypsas,* procedente de «Q»— para marcar el paralelismo con *apekalypsas* (= «has revelado»). Por otra parte, Lucas da mayor énfasis tanto a la palabra de revelación como a la bienaventuranza. En la palabra revelatoria, la formulación de «Q» —conservada en Mateo— expresaba únicamente el hecho de que el Hijo conoce al Padre y el Padre conoce al Hijo; pero la reformulación de Lucas concentra la atención del lector en la «naturaleza» del Padre y del Hijo, al introducir dos interrogativas indirectas: «quién es el Hijo», «quién es el Padre». El sentido de esa reformulación no consiste exclusivamente en presentar a Dios como Padre, sino, sobre todo, en dar especial relieve a la relación de Jesús con Dios, precisamente en cuanto Hijo.

Lo mismo ocurre en la bienaventuranza: «¡Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis!». Lucas no se contenta con el simple «ver» (cf. Mt 13,16), sino que insiste en el objeto: «lo que vosotros veis»; los discípulos no son «dichosos» por el simple hecho de «ver», sino por «lo que» ven. Sin embargo, en el versículo siguiente (v. 24) es probable que Lucas haya conservado la formulación original de «Q»: «profetas y reyes»; mientras que Mateo la habría transformado en «profetas y justos» (Mt 13,17; cf. Mt 10, 41, derivado de «M»; 23,29). Véase J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 189.

Desde que E. Norden publicara su estudio sobre Mt 11,25-30 se han buscado posibles paralelismos —sobre todo, al v. 22— en la literatura helenística y en otros escritos de la Antigüedad. E. Norden presenta los seis versículos de Mateo, dispuestos en estrofas y en hemistiquios, e insiste en una estructura tripartita: alabanza al Padre, contenido de la revelación (formulado en tercera persona del singular) y llamada a su aceptación por parte de lectores comprometidos; finalmente busca paralelos en la literatura propiamente helenística o en escritos judeohelenísticos (cf. *Agnostos theos,* 280). Entre esos paralelos aduce Eclo 51,1-30 (dividido en tres partes: vv. 1-12, 13-22 y 23-30) y el tratado I del *Corpus hermeticum* (cf. *Poimandres,* 32). A propósito de este último, véase A. D. Nock/ A.-J. Festugière, *Corpus hermeticum* (4 vols.; Collection Budé; París 1945-1954) 1, 19; W. Scott, *Hermetica* (4 vols.; Oxford 1924-1936) 1, 132-133. Ninguna de esas ediciones da el texto completo que Norden cita en *Agnostos theos,* 293; ni él mismo lo trae

completo en la p. 110, a la que hace expresa referencia. Otros textos en los que E. Norden pretende encontrar huellas de ese trasfondo de revelación, sea por la forma o por el contenido, son: Eclo 24,1-2.5-6.18-19 (parte del texto hebreo de ese capítulo se encontró recientemente en Qumrán: 11QSal[a] 21,11-17; en cuanto a su pertinencia para el estudio de Mt 11,25-30, véase M. J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel,* 80-81); OdSl 33,6-11, y ciertos pasajes de las cartas de Pablo.

En ocasiones, Norden se ve obligado a forzar los textos para hacerlos encajar en sus postulados; concretamente, algunos pasajes paulinos se sacan violentamente de su contexto natural. Otro de los puntos discutibles es la datación —demasiado temprana— que Norden atribuye a esa tradición postulada por él, y que califica de «tema antiquísimo de la literatura oriental y de la literatura judía, que se remonta al antiguo Egipto» (*Agnostos theos,* 290). Ahora bien: su único texto «egipcio» es el tratado hermético, escrito en griego, y cuya datación no se puede poner, sin más, antes del año 125 d. C.; cf. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978) 30-32; E. Haenchen: ZTK 53 (1956) 191. De modo que el más antiguo de los materiales que aduce es el texto griego del libro del Eclesiástico, aproximadamente del año 132 a. C.; en cuanto a las *Odas de Salomón,* no se puede afirmar que sean anteriores a la literatura hermética, sea cual sea su procedencia.

R. Bultmann (HST 160) añade a este trasfondo de tradición un texto egipcio, anterior al *Corpus hermeticum;* en los últimos versos del conocido *Himno al Sol,* de Akhenaton, se lee: «... y no hay otro que te conozca / fuera de tu hijo Nefer-kheperu-Re Wa-en-Re (= el propio Akhenaton) / porque tú le has instruido en tus designios / y le has dado a conocer tu soberanía» (cf. J. A. Wilson, ANET 371).

En la investigación moderna se ha dado extraordinaria importancia al trasfondo veterotestamentario y específicamente judío de este pasaje. Por ejemplo, M. J. Suggs (*Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel,* 89-95), aun reconociendo, con H. Koester, el proceso de helenización del judaísmo palestinense durante los siglos inmediatamente anteriores a la aparición del cristianismo, aduce como «los paralelos más ilustrativos» de este pasaje dos tex-

tos del libro de la Sabiduría (Sab 2,17-18; 4,10.13-15), en los que se insiste en la elección, en el conocimiento escatológico, en la íntima relación entre Padre e Hijo y en la incomprensión de la gente, que no logra reconocer ni al Padre ni al Hijo. Por su parte, W. D. Davies cita unos cuantos textos de la literatura de Qumrán como extremadamente adecuados para comprender estas palabras de Jesús; por ejemplo, 1QS 4,2-5.18-25; 11,2-4.6; 1QpHab 2,7-10 (cf. *«Knowledge» in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11:25-30:* HTR 46, 1953, 133-139). Pero ¿son esos textos verdaderamente convincentes? J. M. Robinson compara la fórmula introductoria de este pasaje (Lc 10,21b) con las introducciones de los *Himnos de acción de gracias (Hôdāyôt:* 1QH) de la literatura de Qumrán y con la tradición de las «acciones de gracias» en el cristianismo primitivo *(Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums,* en *Apophoreta* [Hom. a Ernst Haenchen; BZNW 30; Berlín 1964] 194-235).

Todos estos paralelismos constituyen un interesante trasfondo cultural, e incluso religioso, del himno de alabanza de Jesús al Padre y de sus palabras de revelación; de hecho, no sólo contribuyen a iluminar el género literario de este pasaje, sino que, al mismo tiempo, suscitan la cuestión de su autenticidad, como veremos más adelante.

Desde el punto de vista de historia de las formas habrá que encuadrar en diferentes categorías los diversos versículos del pasaje. En general, todos son «dichos de Jesús». Pero vayamos por partes. Los vv. 21-22 han sido catalogados por R. Bultmann (HST 159-160) como «dichos en primera persona»; se podrían clasificar también como «máximas sapienciales», aunque no sale expresamente la palabra *sophia* (= «sabiduría»). Así los consideran muchos comentaristas modernos; por ejemplo, M. J. Suggs, A. Feuillet, F. Christ. Los vv. 23-24 son, en general, «dichos proféticos»; aunque el v. 23b es, específicamente, una «bienaventuranza». No hay que pasar por alto que las dos partes del conjunto están profundamente ancladas, tanto en la forma como en el contenido, en el Antiguo Testamento. Para especificaciones de detalle, véanse las respectivas «notas» exegéticas.

En este episodio bimembre nos ofrece Lucas una presentación de Jesús, lleno de alegría por su relación con el Espíritu Santo y con el propio Dios, al que reconoce como «Padre». En su oración, inspirada por el Espíritu, Jesús proclama solemnemente que su Padre es el «Señor», el soberano que gobierna el cielo y la tierra. Él reina en el cielo, de donde ha caído Satanás y donde están registrados los nombres de sus discípulos; pero también reina en la tierra, escenario de la actividad de Jesús y de su poderosa enseñanza. Jesús alaba a su Señor, a su Padre, que ha querido manifestar los secretos escatológicos no a los sabios ni a los entendidos de este mundo, sino a sus discípulos, a la «gente sencilla» (*nēpioi* = *in-fantes* = «niños pequeños»), por los que continúa la tradición de los genuinos destinatarios de la vieja sabiduría de Israel. Lo que han visto y oído ha sido una auténtica revelación del Padre, que manifiesta a los discípulos su exuberante providencia para con su pueblo, su beneplácito, lo que «le ha parecido bien» (véase la «nota» exegética a Lc 2,14). El v. 22 es una síntesis del contenido de la revelación; lo que se revela no es sólo la mutua relación entre Jesús y el Padre, sino también otra relación, la de los discípulos con el propio Jesús. Él es el único que puede revelar todas «estas cosas» (v. 21), porque es «el Hijo»; él es la manifestación de su Padre y de «todo» lo que «le ha entregado» el Padre. El «Señor de cielo y tierra» le entrega «todo» a Jesús, porque es «el Hijo».

Aunque, como indicábamos antes, no podamos determinar el significado de «estas cosas» (v. 21), en su contexto original, sí podemos decir que, en el contexto de este episodio, la expresión hace referencia al sentido profundo de lo que los discípulos han visto y oído durante el ministerio de Jesús y a su propia relación con él. Y de igual manera, aunque no podamos determinar el significado de «todo» lo que el Padre ha entregado a Jesús (v. 22), sí podemos decir que, en este contexto de Lucas, se refiere fundamentalmente al conocimiento del Padre que tiene el Hijo, un conocimiento que nadie, fuera del Hijo, es capaz de transmitir a sus seguidores. Lo que constituye verdaderamente el núcleo de la revelación del Hijo es «quién es el Hijo» y «quién es el Padre». Pero no se debe entender esa relación en un sentido puramente ontológico; es, más bien, una convergencia de afecto y de beneplácito hacia el que presta su receptividad a la proclamación del mensaje. Ésta es,

en definitiva, la razón por la que Jesús proclama «dichosos» a sus discípulos (v. 23b). Efectivamente, en el v. 21b, Jesús ha establecido un contraste entre los discípulos —la «gente sencilla»— y sus contemporáneos —los «sabios y entendidos»— para quienes «estas cosas» permanecen ocultas; ahora, en los vv. 23b-24, se amplía el segundo término del contraste, hasta incluir a todos sus antepasados. Únicamente los discípulos de Jesús han sido testigos oculares de una revelación exclusiva: la manifestación del Hijo en su predicación, en su actividad prodigiosa, en el impacto de su personalidad sobre el ser humano y, ahora, en su relación particular con el Padre. Desde los tiempos más remotos, profetas y reyes quisieron contemplar la irrupción en la historia humana de la gran actuación salvífica de Dios, que se iba a llevar a cabo por medio del Mesías; ahora, en esta etapa, los *nēpioi,* la «gente sencilla», han sido los testigos privilegiados de la actuación histórica de Dios. A su manera, y con sus características peculiares, la felicitación de Jesús a los discípulos encaja perfectamente en la perspectiva lucana del «cumplimiento» (véase la «nota» exegética a Lc 1,1 en las primeras páginas del tomo II).

El v. 22c subraya el aspecto gratuito de la revelación, que ahora, y de manera definitiva, se ha concedido al ser humano: «aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar». La revelación es para «la gente sencilla», para los discípulos, para la comunidad cristiana; no para «los sabios y entendidos», que se mueven en el horizonte de este mundo.

Jesús, en cuanto «Hijo» que revela «quién es el Padre», aparece en la tradición sinóptica con una función semejante a la que nos presenta el cuarto Evangelio. Los secretos escatológicos (= «estas cosas»: v. 21), que se revelan a «la gente sencilla», son, en definitiva, el misterio del propio Dios (v. 22). Sin mencionar expresamente el título: «Hijo de Dios», y sin centrarse en esa realidad como objeto explícito de revelación, estos dichos afirman que entre Jesús y el Padre se da una relación de carácter *único e intransferible,* su condición de «Hijo», y sólo así, en virtud de esa relación mutua —paternidad/filiación—, el Hijo es capaz de revelar. Ulteriormente, la tradición cristiana, incluso dentro del siglo I, llegó a atribuir a Jesús el título absoluto de «Dios» *(theos:* cf. Jn 1,1;

20,28; Heb 1,8); un título que, por supuesto, pertenecía a las profesiones de fe. Pero ya Pablo, en su primera carta a los Corintios (hacia el año 57 d. C.), emplea la misma terminología que los sinópticos, al atribuir a Jesús el título de «Hijo»: «... entonces también el Hijo se someterá al que se lo sometió» (1 Cor 15,28). Cf. H. Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Filadelfia 1976) 9. El título que se da a Jesús en este pasaje introduce una precisión decisiva, para interpretar correctamente el apelativo *theos,* que toma cuerpo en el ulterior desarrollo de las profesiones de fe; Jesús es, exactamente, *ho huios* (= «el Hijo»), distinto de *ho patēr,* o *ʾabbāʾ* (= «el Padre»).

Cuando nos encontramos con un título como éste —«el Hijo»— en un pasaje de la narración evangélica, es decir, en el estadio III de la tradición, se plantea inmediatamente la cuestión de su autenticidad histórica. ¿Hasta qué punto se pueden retrotraer estos enunciados, especialmente los de los vv. 21-22, al estadio I de la tradición, es decir, al propio Jesús histórico? Hay que tener en cuenta, desde un principio, que se trata del texto probablemente más controvertido de toda la tradición sinóptica, en cuanto a su autenticidad. E. Norden se resiste a admitir que alguno de los seis versículos de la narración de Mateo puedan considerarse como *autophōnia* (= «palabras textuales», «palabras auténticas») de Jesús *(Agnostos theos,* 303-308). A. von Harnack duda seriamente sobre la autenticidad del v. 22; cf. *The Sayings of Jesus: The Second Source of St. Matthew and St. Luke* (Nueva York-Londres 1908) 272-301. Para un juicio sobre la postura de von Harnack, véase el artículo de J. Chapmann *Dr. Harnack on Luke X 22: No Man Knoweth the Son:* JTS 10 (1908-1909) 552-566. R. Bultmann, sobre los pasos de M. Dibelius, considera los vv. 21-22 como «una palabra revelatoria de carácter helenístico», semejante a Mt 28,18, o sea, como un dicho del Resucitado transmitido por la tradición oral. En cuanto a la procedencia de los vv. 23-24, Bultmann piensa en «un posible origen cristiano» (HST, 128, 160). En los círculos exegéticos más recientes se ve con muchas reservas esa apreciación negativa; cf. A. M. Hunter, *Crux criticorum — Matt. xi. 25-30 — A Re-appraisal:* NTS 8 (1961-1962) 241-242, 245; M. J. Suggs, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel,* 72-77.

Para enfocar correctamente el problema hay que considerar estos elementos: los paralelismos con otros textos literarios de la Antigüedad, la relación de estos versículos con la tradición evangélica de Juan, la redacción propia de cada evangelista y el contenido específico de cada una de las afirmaciones. Pues bien, aun teniendo en cuenta todos estos factores, no hay una verdadera base para negar toda conexión entre estos dichos, pertenecientes al estadio III de la tradición evangélica, y el propio Jesús histórico. Indudablemente, algo debió de haber dicho en esta línea, o haber hecho alguna insinuación de lo que aquí se cuenta, para que surgiera tan pronto —al poco tiempo de su muerte— la convicción generalizada de que él era «el Hijo» de Dios; aunque, naturalmente, sin entrar en las matizaciones que alcanzaron su sistematización en el concilio de Nicea. Personalmene soy propenso a considerar como auténtica la sustancia de estos enunciados; pero creo que esa «sustancia» es, más bien, una cristología implícita, que se expresa en la actuación de Jesús durante el período de su ministerio público.

Una última observación: Jesús, en el presente episodio, dirige una oración a Dios, llamándole «Padre» (v. 21b); pues bien, éste es precisamente el tipo de oración que, dentro de poco, va a enseñar a sus discípulos (cf. Lc 11,2-4).

NOTAS EXEGETICAS

v. 21. *En aquel momento*

Literalmente: «en aquella hora», expresión que se ha interpretado como «aramaísmo» (cf. introducción general, tomo I, p. 197). Ésta es la fórmula introductoria de Lucas (cf. Lc 2,38); mientras que la formulación de Mateo es: *en ekeinō tō kairō* (= «en aquella ocasión»: Mt 11,25). El contexto es distinto en ambas redacciones: Mateo pone estos enunciados cuando Jesús está en pleno ministerio, moviéndose de acá para allá con sus discípulos por toda Galilea (concretamente, después de su respuesta a los enviados de Juan; cf. Mt 11,2.7); Lucas, en cambio, relaciona esta serie de afirmaciones de Jesús con el regreso de los «otros setenta (y dos)» y los comentarios del Maestro sobre las andanzas misioneras de sus discípulos (cf. Lc 10,17-20).

Con

Los códices ℵ, D, L, Ξ, 33 introducen la preposición *en* (= «en», que, por razones lingüísticas, hemos traducido por «con»), mientras que el P75 y los códices A, B, C, K, W, Θ omiten toda preposición; de todos modos, el sentido permanece prácticamente inalterado. Es fácil que la omisión se deba al verbo siguiente: *agalliasthai* (= «alegrarse»), ya que, en los LXX, este verbo se construye con el simple dativo o con las preposiciones *en* (= «en») o *epi* (= «sobre»).

La alegría

Traducimos con sustantivo («alegría») el verbo original: *agalliasthai* (= «alegrarse», «exultar»). El tema de «alegría» es característico de Lucas, ya desde las narraciones de la infancia (Lc 1,47; cf. Lc 1,14.44; Hch 2,46). Lo que aquí se expresa es la situación anímica de Jesús por la presencia del Espíritu Santo en su ministerio. La posible vinculación entre *ēgalliasato* (= «se alegró» [Jesús]: v. 21) y *chairete* (= «alegraos»: v. 20) es puramente accidental.

Espíritu Santo

Ciertos manuscritos —P45 y códices A, W, Δ, Ψ— y algunas de entre las versiones antiguas omiten el artículo definido *tō* y el adjetivo *hagiō* (= «santo»); y en algunos textos también se omite, como acabamos de señalar, la preposición *en* (véase la «nota» precedente). La omisión querría decir que Jesús se alegró internamente (= «en su propio espíritu»). De hecho, no se dice nunca, en toda la Biblia, que uno se alegre, o encuentre su alegría, en el Espíritu Santo. Pues bien, ése es precisamente uno de los motivos para preferir la lectura: *(en) tō pneumati tō hagiō,* en cuanto *lectio difficilior;* aparte del apoyo textual de los mejores manuscritos. Véase, para más detalles, TCGNT 152. Cf. Lc 2,25.27; 4,1. Véase nuestra Introducción general, tomo I, pp. 381-389.

Jesús

Los manuscritos más importantes —P45, P75— y los códices ℵ, B, D, Ξ, etcétera, así como las versiones antiguas, omiten la mención explícita del nombre; sin embargo, aparece así en los códices A, C, W, Ψ. Si lo hemos conservado en la traducción no es precisamente por razones de crítica textual, sino por motivos lingüísticos.

Bendito seas

Literalmente: «te alabo». La alabanza es un reconocimiento exultante de la naturaleza y cualidades de la persona. Como traducción alterna-

tiva se podría proponer también: «te doy gracias». El verbo *exomologeisthai* se puede construir con acusativo, y entonces su significado es «aceptar», «reconocer» (algo, o a alguien); pero también se usa —como aquí— con dativo, en sentido de «alabar», «exaltar» (cf. 2 Sm 22,50; Sal 6,5; 9,1; 35,18; 45,17; 86,12; 118,28). En todos estos casos, los LXX traducen el hebreo *hôdāh* (conjugación «hifil» del verbo *ydy),* que, con mucha frecuencia, tiene un cierto matiz de «dar gracias». En la literatura de Qumrán, la mayoría de los *Himnos de acción de gracias* (= *Hôdāyôt)* empieza con esta fórmula: *'wdkh 'dwny k(')* ... (= «Te alabo/doy gracias, Señor, porque ...»); cf. 1QH 2,20.31; 3,19.37; 4,5; 7,26, etc. La fórmula es veterotestamentaria; cf. Sal 18,50; 30,13; 35, 18; 71,22; con la conjunción *hoti* (= *ky,* en hebreo): Sal 52,11; 57,10; 86,12; 108,5; 118,21. Esta fórmula de alabanza, aplicada a Dios, pertenecía a la mejor tradición del judaísmo palestinense, de donde la tomó la primitiva comunidad cristiana. Véase J. M. Robinson, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums,* en *Apophoreta* (Hom. a Erns Haenchen; BZNW 30; Berlín 1964) 194-235. Cf. 1 Cor 1,4-7, como testimonio del cristianismo primitivo.

No nos parece conveniente entrar aquí en una discusión sobre el posible origen de la fórmula; las propuestas han sido múltiples: origen «cúltico» (cf. T. Arvedsen, *Das Mysterium Christi: Eine Studie zu Mt 11:25-30),* origen «bautismal» (cf. M. Rist, *Is Matt. 11:25-30 a Primitive Baptismal Hymn:* JR 15, 1935, 63-77), origen «eucarístico» (cf. J. M. Robinson, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums).* Entre los textos de Qumrán hay uno cuyo paralelismo con nuestro pasaje es realmente sorprendente; se trata de 1QH 7,26-27: «Yo [te doy gracias, Señor,] porque me has concedido una penetración de tu verdad, y me has revelado tus insondables misterios, y [me has dado conocimiento de] tu bondad para con el hombre [malvado, y de] tu infinita misericordia hacia el de corazón perverso». No sólo el contexto sapiencial de la frase, sino incluso su misma formulación, procedente del judaísmo precristiano, es altamente reveladora.

Este himno de alabanza al Padre, así formulado por Jesús, es un ejemplo de su oración a Dios. Véase nuestra Introducción general, tomo I, p. 413.

Padre

Jesús ya se ha referido a Dios, como *ho patēr,* en dos pasajes precedentes: Lc 6,36 (= «vuestro Padre», de los discípulos) y Lc 9,26 (en el contexto, Jesús se refiere, probablemente, a sí mismo, como Hijo de hombre; pero no da más explicaciones sobre su relación personal con «el Padre»). Aquí, concretamente, en este primer enunciado, Jesús se

dirige a Dios, llamándole directamente: «Padre», en vocativo *(pater),* igual que en Lc 11,2 (véase la «nota» exegética a este pasaje). En la segunda parte del enunciado (v. 21c) se sustituye el vocativo *pater* por el nominativo con artículo definido: *ho patēr.* Esta sustitución no es más que una variante literaria, ya que es frecuente, en griego, el uso del nominativo con artículo para expresar el vocativo (cf. BDF n. 147.3); cf. Lc 8,45; 11,39; 18,11.13; Jn 13,13; Ef 5,14; Ap 6,10. Y esto, limitándonos exclusivamente al Nuevo Testamento.

Al dirigirse a Dios con el apelativo de «Padre», Jesús rebasa las estrecheces de las fórmulas parecidas con las que, en Qumrán, se aclamaba a Dios, para lo que se empleaba generalmente el título: *ʾdwny* (= «Señor, «mi Señor», «Señor mío»); véase la «nota» exegética precedente. Aunque no se da una explicación del significado de «Padre», el versículo siguiente (v. 22) expresa con toda claridad las relaciones recíprocas que se dan entre «Padre» e «Hijo». Sobre la concepción de Dios como «Padre», véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general a Lc 11,1-4.

Señor de cielo y tierra

Aunque el P[45] y la versión de Marción omiten el segundo término: *kai tēs gēs* (= «y de la tierra»), hay que conservarlo por dos razones: primera, porque lo trae la inmensa mayoría de los manuscritos, y segunda, por tratarse de una fórmula tradicional en el judaísmo. Cf. Hch 17, 24. La formulación aramea que encontramos en 1QapGn 22,16.21: *mārêh šemayyāʾ weʾarʿāʾ*, traduce el texto hebreo de Gn 14,19.22: *qōnēh šāmayim wāʾāreṣ* (= «creador/hacedor de cielo y tierra»). Cf. Jdt 9,12: *despota tōn ouranōn kai tēs gēs* (= «Señor de los cielos y de la tierra»); Tob 7,17: *ho kyrios tou ouranou kai tēs gēs* (= «Señor del cielo y de la tierra»), según los manuscritos B y A, mientras que el manuscrito S lee simplemente: *ho kyrios tou ouranou* (= «el Señor del cielo»); por desgracia, no se conserva este versículo entre los fragmentos del libro de Tobías descubiertos en la gruta 4 de Qumrán. Cf. J. T. Milik, *La patrie de Tobie:* RB 73 (1966) 522. En la literatura rabínica posterior, la fórmula adquiere múltiples desarrollos. Cf. Str.-B., 2, 176.

Estas cosas

Es imposible determinar con cierta verosimilitud a qué se refería esta expresión: *tauta,* en la tradición primitiva, antes de quedar integrada —¿posiblemente?— en «Q». Véase un buen estudio de la cuestión en W. Bousset, *Kyrios Christos,* 84-85. Reducir su significado a un simple «conocimiento de la voluntad de Dios» (cf. J. M. Creed, *The Gospel*

according to St Luke, 148) es demasiado vago, y lo mismo se puede decir de «la presencia del Reino» (cf A M Hunter, *Crux criticorum—Matt xi 25-30 — A Re appraisal,* 243) Dada la relación entre esta palabra de Jesús y sus invectivas contra las ciudades del lago (Lc 10, 13-15), según el orden primitivo de «Q» (véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general), T Arvedsen propone interpretar «estas cosas» *(tauta)* como una fórmula iniciática de admisión o exclusión en algún rito mistérico, que empleaba, en su liturgia, bendiciones y maldiciones, como las que encontramos en Dt 27-28 o en Dt 11,13 21 (cf *Das Mysterium Christi,* 77-104), pero la explicacion parece excesivamente rebuscada

Basándose igualmente en esa relación contextual del presente episodio con las invectivas anteriores, W D Davies propone una interpretación más plausible, según él, «estas cosas» están relacionadas con «acontecimientos de relevancia escatológica», como el destino de las ciudades, la caída de Satanás y el hecho de que los nombres de los discípulos estén inscritos en el cielo (cf *«Knowledge» in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11 25-30,* 137-138) La bienaventuranza (vv 23 24) viene a apoyar esta explicación Desde luego, no es imposible que la expresión genérica *tauta* tenga aquí una connotación escatológica Pero, aun siendo así, tiene que tener alguna referencia a la relación entre los discípulos y Jesús, y entre éstos y Dios, como lo exige el contexto inmediatamente precedente, en el Evangelio según Lucas (cf Lc 10,16), y las nuevas clarificaciones que aporta el v 22 e incluso la bienaventuranza (vv 23 24)

Has ocultado a los sabios y entendidos

Jesús alaba al Padre porque, de hecho, ha ocultado «estas cosas» a los que conocen los secretos del mundo, a los que se tienen por sabios Dios actuó ahora, como lo hizo antaño, cuando se puso terco el faraon (cf Éx 7,3) La forma verbal *apekrypsas* es aoristo de indicativo y, por consiguiente, no se puede traducir como si fuera un participio, con valor concesivo (= «aunque has ocultado»), a pesar de la interpretación de I H Marshall *(Luke Historian and Theologian,* 434) Por otra parte, establecer una equivalencia entre «los sabios y entendidos» y «los arrogantes» —como propone A Oepke, TDNT 3, 973— sería forzar demasiado el texto más allá de los propios límites del pasaje La expresión recuerda las críticas de Pablo en 1 Cor 1,19 25 «¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el entendido? », y su cita de Is 29,14 (cf 1 Cor 1,19), donde esos mismos adjetivos que emplea Lucas *sophos* y *synetos,* aparecen en claro paralelismo La bina es frecuente en la literatura

veterotestamentaria, especialmente en la sapiencial (cf Job 34,34, Prov 16,21, Ecl 9,11, Eclo 3,29, 9,14 15, Os 14,10) Los sabios y entendidos —así lo dice este versículo—, a pesar de toda su ciencia, son incapaces de rastrear el designio salvífico y la maravillosa actuación de Dios, aunque también ellos son sus destinatarios Para otro intento de explicación, véase el artículo de G Schwarz «*Hoti ekrypsas tauta apo synetōn*» BN 9 (1979) 22-25

Se las has revelado a la gente sencilla

Literalmente «a los niños/infantes» El término *nepios* designa, etimológicamente, al que es incapaz —o, más bien, *aún* es incapaz— de articular un lenguaje verdaderamente humano En la frase funciona como el polo opuesto al «sabio y entendido» de la sociedad humana Pablo califica de *nēpioi* a los cristianos que aún no han alcanzado la madurez (cf 1 Cor 3,1), pero es difícil que sea éste el significado en el texto de Lucas La traduccion que proponemos «gente sencilla», se adecua perfectamente al sentido del término en los LXX, donde *nepios* traduce frecuentemente el hebreo *petî* (= «simple»), es decir, la persona debil, inmadura, casi infantil, a quien sólo la ley puede dar inteligencia y hacerle capaz de abrirse a comprender el plan de Dios También en la literatura de Qumrán aparece ese término *petî/petā'îm* (cf 1QH 2,9, frg 15,4, 11QSal[a] 18,2 4) Cf J Dupont, *Les «simples» (petâyim) dans la Bible et à Qumrân À propos des nēpioi de Mt 11,25, Lc 10,21* «Studi sull'oriente e la Bibbia», en Hom al P Giovanni Rinaldi (Génova 1967) 329 336 En este contexto del Evangelio según Lucas, la «gente sencilla» son los discípulos, en contraste con los doctores de la ley y otros personajes importantes, que cierran sus oídos a la palabra de Jesús (cf Lc 5,30, 15,2, 19,47)

La idea de que un dios pueda «revelar» al ser humano ciertas cosas ocultas no es ajena a la religión griega Pero lo que no es habitual es que la literatura griega describa esa función con el verbo *apokalyptein,* que es el que se emplea aquí y en otros pasajes (cf Lc 12,2, 17,30), en lugar de ese verbo se suele usar *epideiknynai, hypodeiknynai* o *sēmainein* Véase, para más dealles, A Oepke, TDNT 3, 566 La referencia de Jesús a la función reveladora del Padre está en línea con la tradición del Antiguo Testamento, concretamente, los LXX traducen por *apokalyptein* el hebreo *gālāh* (= «revelar»), véase, por ejemplo, 1 Sm 3,7 21, Dn 2,19, 10,1 (en la versión de Teodoción)

Sí

La partícula *nai* pertenece al griego literario, véase la «nota» a Lc 11, 28

Esto te ha parecido bien

Literalmente: «así un beneplácito se ha producido ante ti». Es una forma de reverencia para hablar de Dios; lo que sucede tiene lugar en su presencia, ante él, a sus ojos. Cf. BAGD 257. La frase quiere describir la benévola condescendencia de Dios con respecto a los que él mismo ha elegido para revelarles sus secretos; no le ha parecido bien revelar «estas cosas» a todos.

La frase preposicional *emprosthen sou* (= «ante ti», «delante de ti»), en sentido espacial, tiene su paralelismo en los LXX, donde se usa frecuentemente con verbos de movimiento: colocar, presentar, enviar, entrar, salir, etc. Es la traducción del hebreo *lipnê* y sus compuestos, o del arameo *qodām* y sus compuestos. También aparece en los LXX con el verbo *ginesthai* (= «realizarse», «producirse», «resultar») —como en nuestro pasaje—, pero, más bien, en sentido temporal; cf. 1 Re 3,12; 22,54; 2 Re 18,5. El texto más afín a la formulación de Lucas es 2 Cr 13,13; pero ahí, el sentido del verbo *ginesthai* es totalmente distinto. Cf. 2 Cr 15,8. El uso de la preposición *emprosthen* es frecuente en Lucas; cf Lc 5,19; 7,27; 12,8; 14,2; 19,4.27.28; 21,36; Hch 10,4; 18,7.

v. 22. *Mi Padre me lo ha entregado todo*

En el ministerio de Jesús se manifiesta esa donación total del Padre al Hijo, para que el Hijo, a su vez, se lo dé todo a los hombres. Como ya indicábamos, no resulta fácil precisar el significado del término *panta* (= «todas las cosas», «todo») en su contexto originario. Tal vez se pudiera entender como referencia a la totalidad del poder cósmico y de la soberanía universal, encerrada en un título tan solemne como el que Jesús acaba de aplicar al Padre: «Señor de cielo y tierra». Pero, sin duda, es mucho más probable que *panta* se refiera al conocimiento de las relaciones mutuas entre Jesús y Dios, es decir, al núcleo de la revelación comunicada por pura gracia.

Si se adopta, con todo, este significado de orden cognitivo, no se debe pensar inmediatamente en todo el complejo de elucubraciones trinitarias que tomaron cuerpo en el desarrollo ulterior de la teología cristiana. Ya en la formulación de Lucas: «quién es el Hijo» y «quién es el Padre», se percibe un nuevo desarrollo de la reflexión con respecto a la redacción de Mateo. Jesús aparece como destinatario y, a la vez, como transmisor de la revelación del Padre. Pero, como Jesús es el único transmisor —«nadie sabe quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»—, el carácter de su filiación es también «único».

El verbo que se emplea aquí es *paradidonai* (= «entregar», «confiar»), que es el más frecuente para designar el proceso de transmisión de una enseñanza. Cf. 1 Cor 11,23; 15,3. Véase B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (Lund 1961) 288-302.

Según algunos manuscritos —códices A, C, K, W, X, Δ, Θ, Ψ, etc.—, el versículo empieza por una frase narrativa: *kai strapheis pros tous mathētas eipen* (= «y volviéndose a los discípulos dijo»). Pero eso se debe, casi con toda seguridad, a una transposición del comienzo del v. 23. De hecho, los manuscritos más importantes —P[45], P[75]— y códices ℵ, B, D, L, Ξ, etc., omiten esa introducción narrativa.

Un eco de esta misma frase resuena en el Evangelio según Tomás, en una respuesta de Jesús a Salomé: «Se me han dado cosas de mi Padre» (EvTom 61b). Véase nuestra Introducción general, t. I, p. 152.

Nadie sabe quién es el Hijo sino el Padre

La intimidad que existe entre Padre e Hijo sólo la conocen ellos mismos, que son los propios implicados, y aquellos a los que, por condescendencia, se lo quiera revelar el Hijo. Lo que se acentúa en esta clase de intimidad es el carácter único y exclusivo de la filiación de Jesús. Aunque en otros pasajes del Nuevo Testamento se denomina a los cristianos «hijos de Dios» (cf. Rom 8,19; Gál 3,26), lo que aquí se dice sobre la filiación propia de Jesús entraña algo único y radicalmente diferente. Obsérvese, de paso, la triple insistencia con la que Jesús, en un solo versículo, se refiere a sí mismo como «el Hijo», en sentido absoluto. Véanse nuestras reflexiones en la introducción general a este comentario, tomo I, pp. 344-349. Cf. Mc 13,32; Mt 24,36; 28,19; Jn 3,35.36; 5,19-26; 6,40; 8,36; 14,13; 17,1.

Por lo que respecta a la formulación negativa: «nadie ... sino», cf. Lc 4,26-27; 18,19. Véase M. Zerwick, *Graecitas biblica,* nn. 469-470.

Quién es el Padre sino el Hijo

Entre esta frase y la precedente existe un paralelismo antitético. Si el conocimiento de la relación mutua es de carácter único y singular, eso implica que la relación, en sí misma, es también única y singular.

Y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar

En el texto griego, el verbo *apokalypsai* (= «revelar») carece de complemento directo; pero, evidentemente, hay que sobrentenderlo. Ahora bien, este complemento directo tiene que referirse a «quién es el Padre» y no precisamente a «quién es el Hijo» (a pesar de la opinión de P. Winter, *Mt XI 27 and Lk X 22 from the First to the Fifth Century: Reflections on the Development of the Text:* NovT 1, 1956, 112-148). Si

el verbo estuviera en voz media, se podría pensar que la revelación se refiere a la propia personalidad de Jesús, pero el verbo está en voz activa y, por consiguiente, no admite esa interpretación

v 23 *Volviéndose a los discípulos*

La construcción de Lucas emplea el participio de aoristo pasivo *straphets* (= «volviéndose», «habiéndose vuelto», sentido intransitivo) seguido de la preposición *pros* (= «a», «hacia») con acusativo Cf. Lc 7, 44, 23,28

Aparte

Sobre la expresión adverbial *kat' idian,* véase la «nota» a Lc 9,10

¡Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis!

El objeto de la «bienaventuranza» es aquí una parte del cuerpo humano (véase la «nota» exegética a Lc 6,20) Con esta fórmula se expresa la condición privilegiada de los discípulos, en cuanto «testigos oculares», eso les capacitará para su futura misión de «testimonio», que habrán de llevar a cabo después de la ascensión de Jesús Véase R J Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word,* 270, 291 Véanse, además, nuestras observaciones en la Introducción general, tomo I, p 410

v 24 *Os digo*

La gran mayoría de los manuscritos leen *legō gar hymin* (= «porque os digo»), pero el P[75] y algunos códices omiten la conjunción *gar* De todos modos, no tiene valor causal, sino que sirve únicamente de transición En Mt 13,17 se conserva la formulación original de «Q» *amen gar legō hymin* (= «en verdad os digo», «os aseguro»), éste es uno de los casos en los que Lucas omite el término *amēn*

Muchos profetas y reyes quisieron ver
lo que vosotros veis ahora

Los discípulos, la «gente sencilla», tienen acceso a los misterios escatológicos, es el gran deseo incumplido de sus antepasados En estas palabras de Jesús resuena el tema del «cumplimiento» (cf Lc 24,25 44, 1 Pe 1,10,12) En el Evangelio según Juan, la perspectiva es distinta (cf Jn 8,56 Abrahán, 12,41 Isaías)

Oír lo que vosotros oís

La proclamación de la nueva etapa en el plan salvífico de Dios Los discípulos —sus «oídos»— son «dichosos» Cf J Horst, TDNT 6, 553

Arvedsen, T , *Das Mysterium Christi Eine Studie zu Mt 11 25-30* (Upsala 1937)

Biencek, J , *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (Zurich 1951)

Cerfaux, L , *L'évangile de Jean et «le logion johannique» des Synoptiques,* en *L'Evangile de Jean Études et problemes* (ed por F -M Braun, Brujas 1958) 147-159

— *Les sources scripturaires de Mt XI, 25-30* ETL 30 (1954) 740-746, 31 (1955) 331-342, reeditado en *Recueil Lucien Cerfaux 3,* 139-159

Charlier, C , *L'Action de grâces de Jésus (Luc 10,17 24 et Matth 11, 25-30)* BVC 17 (1957) 87-99

Christ, F , *Jesus Sophia Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zurich 1970) 81-99

Cullmann, O , *The Christology of the New Testament* (Filadelfia 1959) 280-288

Davies, W D , *«Knowledge» in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11,25 30* HTR 46 (1953) 113-139

Feuillet, A , *Jésus et la sagesse divine d'après les évangiles synoptiques* RB 62 (1955) 161-196

Grimm, W , *Der Dank fur die empfangene Offenbarung bei Jesus und Josephus* BZ 17 (1973) 249-256

— *Selige Augenzeugen, Luk 10,23f Alttestamentlicher Hintergrund und ursprunglicher Sinn* TZ 26 (1970) 172-183.

Hahn, F , *The Titles of Jesus in Christology Their History in Early Christianity* (Londres 1969) 307-333

Hoffmann, P , *Die Offenbarung des Sohnes Die apokalyptischen Voraussetzungen und ihre Verarbeitung im Q-Logion Mt 11,27 par Lk 10,22* «Kairos» 12 (1970) 270-288

Hunter, A M , *Crux criticorum — Matt xi 25-30 — A Re appraisal* NTS 8 (1961-1962) 241-249

Iersel, B M F van, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten Christusbezeichnung Jesu?* (Leiden ²1964) 146-161

Irenée de Lyon, S , *En quel sense nul ne connaît le Père, sinon le Fils, et par combien de manières adaptées aux temps le Fils révèle le Père* BVC 11 (1955) 53-56, trad francesa de *Adv haer ,* 4, 6

Jeremias, J , *New Testament Theology The Proclamation of Jesus* (Nueva York 1971) 56 61

Klijn, A. F. J., *Matthew 11:25/Luke 10:21*, en *New Testament Textual Criticism* (eds. por E. J. Epp/G. D. Fee) 1-14.

Kloppenborg, J. S., *Wisdom Christology in Q:* «Laval théologique et philosophique» 34 (1978) 129-147.

Kümmel, W. G., *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* (SBT 23; Naperville Ill. 1957) 111-113.

Légasse, S., *La révélation aux «nēpioi»:* RB 67 (1960) 321-348.

Luck, W., *Weisheit und Christologie in Mt 11,25-30:* «Wort und Dienst» 13 (1975) 35-51.

Lührmann, D., *Die Redaktion der Logienquelle* (Neukirchen-Vluyn 1969) 64-68.

Miyoshi, M., *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51-10,42: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Roma 1974) 120-152.

Norden, E., *Agnostos Theos* (Stuttgart 1913; reeditado en Darmstadt 1956) 277-308.

Suggs, M. J., *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge Ma. 1970) 71-97.

64. *EL MANDAMIENTO PARA HEREDAR VIDA ETERNA* (10,25-28)

25 En esto se levantó un jurista, queriendo poner a prueba a Jesús con la siguiente pregunta:

—Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar vida eterna?

26 Jesús le replicó:

—¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees?

27 Él le dio esta respuesta:

—*Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas* [a], y con toda tu mente; y amarás *a tu prójimo como a ti mismo* [b].

28 Entonces Jesús le dijo:

—Bien contestado. Haz eso y tendrás vida.

COMENTARIO GENERAL

Jesús acaba de establecer un contraste entre «la gente sencilla», los discípulos, y «los sabios y entendidos» (Lc 10,21). Ahora, al hilo de su narración del viaje de Jesús a Jerusalén, introduce a un representante de ese segundo grupo, a un jurista que quiere poner a prueba al Maestro y a su doctrina (Lc 10,25-28). Jesús acaba de proclamar «dichosos» a sus discípulos por haber «visto» y «oído» (Lc 10,24); ahora, esa «bienaventuranza» desemboca en un consejo parenético sobre la «vida eterna», sobre el camino práctico para poseerla: el amor a Dios y el amor al prójimo.

A primera vista, el episodio (vv. 25-28) guarda cierta semejanza con el texto de Mc 12,28-31 y de Mt 22,34-40. Tanto en Lucas como en los otros dos sinópticos surge un personaje que hace una pregunta a Jesús, y se citan conjuntamente dos versículos del Antiguo Testamento (Dt 6,5; Lv 19,18). Pero, por otra parte, Lucas,

[a] Dt 6,5. [b] Lv 19,18.

en otro momento de su narración evangélica, omite el paralelismo con Mc 12,28-34 (cf. Lc 20,40); tal vez para evitar «duplicados» (véase nuestra Introducción general, tomo I, p. 145). Además, en el episodio de Marcos, el que hace la pregunta es un doctor de la ley, y el tema es: «¿Qué mandamiento es el primero de todos?» (Mc 12,28). En la redacción de Mateo, las circunstancias narrativas son semejantes, pero la escena está mucho más elaborada y el que hace la pregunta es un «jurista». En las versiones de Marcos y de Mateo, el que responde es Jesús; aparte de que establece una clara distinción entre mandamientos: el primero es Dt 6,5, y el segundo, Lv 19,18. En Marcos, el doctor de la ley añade su propio comentario a la respuesta de Jesús (Mc 12,32-33). Sin embargo, en Lucas, el que pregunta es un «jurista», y lo que pregunta es: «¿Qué tengo que hacer para heredar vida eterna?» (Lc 10,25). Es más, Jesús responde con una nueva pregunta, que hace contestar al jurista con la doble cita veterotestamentaria (Dt 6,5; Lv 19,18), mientras que Jesús se limita a ratificar la exactitud de la respuesta.

Con otra pregunta del jurista (Lc 10,29) se establece la conexión entre este episodio y el siguiente: la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37). Igualmente hay que señalar que la cuestión sobre «vida eterna» vuelve a plantearse en el curso de la narración de Lucas, y precisamente en los mismos términos, pero esta vez en boca de un «magistrado» (Lc 18,18) y como introducción a un pasaje distinto, en el que se inculca el decálogo (Lc 18,18-23). Por consiguiente, y a la luz de estas observaciones, lo que al principio pudiera parecer una semejanza entre los dos pasajes se transforma en una impresión de que, tal vez, nos encontremos ante dos tradiciones distintas o incluso ante dos episodios totalmente diferentes del ministerio de Jesús.

Ciertos comentaristas piensan en la posibilidad de que Lucas haya reelaborado la narración de Marcos para transformarla en una introducción a su parábola del buen samaritano (cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 247; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 190-191; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 118). Otros comentaristas, basándose en coincidencias menores entre el relato de Lucas y la redacción de Mateo —«un jurista», «Maestro», «la ley», omisión de Dt 6,4 (cf. T. Schramm, *Der Markus-Stoff,* 47, n. 4)—, piensan, más bien, que Lucas sustituye el episodio de Mar-

cos por una formulación distinta que ese pasaje tenía en «Q» y que ya había usado Mateo para reelaborar su propia versión del episodio de Marcos (cf. R. Bultmann, HST 22-23; F. W. Beare, *The Earliest Records of Jesus,* Oxford 1962, 159).

Una apreciación global de la versión de este episodio, en el Evangelio según Lucas, descubre tales diferencias con respecto a la redacción de Marcos, que habrá que atribuir su formulación más bien a «L». La presentación de «un jurista» en vez de «un doctor de la ley» y la omisión de la primera parte de la *šemaʿ* (Dt 6,4; cf. Mc 12,29b) se explican fácilmente como reelaboración redaccional de Lucas, dada la proyección de su relato evangélico hacia unos destinatarios predominantemente paganos; pero eso únicamente en el caso de que los elementos narrativos fueran parte integrante de un episodio tomado de la tradición precedente. De todos modos, Lucas pudo haber experimentado cierta influencia de «Mc» (cf. T. Schramm, *Der Markus-Stoff,* 49).

Lo que ya no se puede determinar tan fácilmente es que ambas versiones, la de Marcos y la de Lucas, puedan referirse a un único acontecimiento del ministerio de Jesús. No hay ninguna razón para postular que Jesús «repitiera» de diversos modos una misma enseñanza, como opina T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 260 (cf. I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian,* 441). Lo más probable es que las diversas formulaciones de una misma pregunta dirigida a Jesús sobre los mandamientos fundamentales de la ley, tal como se recogen en la tradición evangélica, emergieran en la transmisión pospascual de las actuaciones y de las palabras del Maestro (cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 190).

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio, tal como aparece en la narración evangélica de Lucas, es una «declaración» de Jesús. A este propósito, R. Bultmann (HST 51) observa que la versión de Marcos (Mc 12,28-34) está formulada en términos de «debate de escuela», que se concluye con una ratificación de la respuesta. En cambio, la redacción de Lucas, compuesta en forma de diálogo, tiene carácter de «controversia», ya que la primera respuesta de Jesús es, en realidad, una contraofensiva que provoca una nueva intervención del jurista, ahora en clave afirma-

tiva; la narración concluye con un comentario del Maestro, que no hace más que confirmar la exactitud de la respuesta de su interlocutor.

La última frase de Jesús: «Haz eso y tendrás vida» (Lc 10,28) constituye verdaderamente una «declaración», pero sin la solemnidad característica de este género literario; la incisividad del episodio se centra más bien en las palabras del jurista. Pero conviene subrayar que, aunque esas palabras no se pongan directamente en labios de Jesús, el hecho de que él mismo las ratifique expresamente las convirte en «declaración» del propio Maestro.

Cuando Jesús pasa al contraataque, al responder con una nueva pregunta a la cuestión inicialmente planteada por el jurista, provoca en éste una afirmación de dos mandamientos fundamentales de la ley de Moisés: el primero, tomado de la *šemaʿ* (Dt 6,4-9), que todo judío observante debía recitar dos veces al día (cf. Dt 6,7; véase Ber. 1,1-4), y el segundo, tomado de Lv 19,18. El primer mandamiento exige un total y absoluto amor a Dios, como dedicación que abarca todo el ámbito de la persona; los tres —o cuatro— constitutivos personales que se mencionan: «corazón», «alma», «fuerza», («mente») expresan la totalidad indivisa de la consagración a Dios. El segundo mandamiento, que proviene de otra codificación legislativa, como es el llamado «Código de santidad» (Lv 17-26), inculca el amor al prójimo, es decir, al propio compatriota, al miembro de la misma raza, al israelita. En realidad, las exigencias de ambos mandamientos coinciden en una misma actitud: el israelita debe amar a su prójimo como tiene que amar a Dios. Este último precepto del amor a Dios es una de las constantes más características de todo el cuerpo deuteronomístico (cf. Dt 11,13.22; 19,9; 30,16; Jos 22,5; 23,11; véase W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy:* CBQ 25, 1963, 77-87; G. Wallis, TDOT 1, 101-118).

La doble respuesta del jurista al recibir su confirmación por parte de Jesús transforma el doble mandamiento del amor en norma de conducta para el discípulo de Cristo. No hay un perfecto amor a Dios si falta el amor al prójimo. La parenesis de Jesús queda formulada en una terminología propia del Antiguo Testamento; aunque el episodio siguiente (Lc 10,29-37) se encargará de definir quién es «el prójimo». Pero no hay que olvidar, en este contexto,

que ya antes, en el discurso de la llanura, Jesús insistió en un aspecto capital: el amor a los enemigos (cf. Lc 6,27-35).

En otros pasajes del Nuevo Testamento también se apela a Lv 19,18 para inculcar a los cristianos el amor al prójimo (véase, por ejemplo, Gál 5,14; Rom 13,9; Sant 2,8; donde ese amor se considera como la síntesis y el resumen de la ley de Moisés e incluso de los profetas). En este episodio de la narración evangélica de Lucas, igual que en las correspondientes versiones de Marcos y Mateo, el amor al prójimo no es una magnitud aislada, sino que va unido a la absoluta dedicación personal a Dios.

La diferencia de atribución de estos dos mandamientos —en labios de Jesús, según Marcos y Mateo; en boca de un jurista, según la redacción de Lucas— ha planteado la pregunta sobre una posible formulación unitaria de estos dos preceptos ya en judaísmo precristiano. ¿Se podría pensar que esa unión del doble mandamiento formaba parte de la enseñanza de los rabinos, incluso en tiempos de Jesús? Veamos unos cuantos datos. En diversos pasajes de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* encontramos formulaciones de este doble precepto: «Ama al Señor y a tu prójimo» (TestXII Is 5,2); «Ama al Señor con toda tu vida, y a tu prójimo, con corazón sincero» (TestXII Dan 5,3); cf. TestXII Is 7,6. Aunque la redacción completa de los *Testamentos* se ha conservado exclusivamente en griego, los estudios recientes han demostrado que algunas partes de ese escrito existieron en redacción semítica, en el ámbito del judaísmo palestinense precristiano (cf. 4QLeví; 4QNef; 4QBen, del que no se han publicado más que pequeños fragmentos). Pero, curiosamente, no hay huellas de una versión semítica de TestXII Dan o de TestXII Is durante ese mismo período. Por otra parte, la versión griega de los *Testamentos* se considera generalmente como sospechosa de interpolaciones cristianas. Por consiguiente, habrá que proceder con suma reserva si se aduce, como testimonio, algún fragmento de esos escritos.

Sin embargo, tal vez se pueda detectar una formulación distinta de ese doble precepto en un comentario de Filón de Alejandría, que expresa esa dualidad en términos de virtudes griegas: «Entre el elevado número de enunciados particulares y de grandes principios (que se estudian en las escuelas «sabáticas») hay, por decirlo

así, dos temas destacados: uno concierne a los deberes con respecto a Dios, que son la religiosidad y la santidad (*eusebeia kai hosiotēs*); el otro se refiere a las relaciones con los semejantes, que consisten en altruismo y justicia (*philanthropia kai dikaiosynē*)» (*De Spec. Leg.*, 2, 15, n. 63). Pero querer ver en este comentario un reflejo de la conjunción de Dt 6,5 y Lv 19,18 es otro problema muy distinto. Lo que sí es cierto es que los posteriores escritos cristianos recogen esa doble formulación, un hecho que no tiene nada de extraño (cf. *Didaché*, 1, 2; Bern. 19, 2. 5; Justino Mártir, *Dial.*, 93,2-3; MartPolic 3, 3). Para más detalles, véase G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Neutestamentliche Studien* (Hom. a R. Bultmann en su setenta cumpleaños; ed. por W. Eltester; BZNW 26; Berlín 1960); C. Burchard, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Hom. a J. Jeremias en su setenta cumpleaños; ed. por E. Lohse y otros; Gotinga 1970).

Sea o no posible establecer la preexistencia de este doble precepto en el ámbito religioso del judaísmo precristiano, el hecho es que aquí, en la tradición evangélica —y concretamente en el Evangelio según Lucas— está formulado en estos términos, y lo que es todavía más significativo es que se presenta como una «lectura» de la «ley»: «¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees?» (Lc 10,26). Efectivamente, según Lucas, Jesús encuentra en las propias palabras de la Escritura el consejo —o mandamiento— fundamental para la vida del cristiano: «Haz eso y tendrás vida», es decir, obrando de esa manera podrás heredar vida eterna.

Una última observación. El hecho de que el mandamiento del amor adquiera diversas configuraciones en la tradición evangélica apunta hacia una poderosa expansión dinámica dentro de la comunidad primitiva, cuyo indiscutible catalizador tuvo que ser el propio Jesús.

NOTAS EXEGETICAS

v. 25. *En esto*

Lucas emplea el simple *kai idou* (= «y he aquí») como fórmula introductoria. Cf. introducción general, tomo I, p. 203. No hay más indicaciones ni de tiempo ni de lugar. Aunque el episodio siguiente podría

sugerir una hipotética localización en Jerusalén (cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 159), no hay ninguna razón para situar este diálogo en la capital del judaísmo.

Un jurista

Sobre esta categoría socio-religiosa, véase la «nota» exegética a Lc 7,30. También Mateo atribuye la pregunta a un «jurista», pero su construcción de la frase es muy diferente: *heis ex autōn nomikos* (= «uno de ellos, que era jurista»: Mt 22,35). A pesar de todo, esa coincidencia no da pie para postular una fuente común para ambos episodios.

Queriendo poner a prueba

El mismo verbo, *ekpeirazein,* apareció ya en el episodio de la tentación de Jesús (Lc 4,12). Mateo emplea la forma simple: *peirazein* (Mt 22, 35). Véase el artículo de P. Thomson *«Tempted Him» (Luke x. 25):* ExpTim 37 (1925-1926) 526. El sentido de la expresión indica una actitud hostil, en contraste con la redacción de Marcos (Mc 12,28).

Maestro

El título que se da a Jesús y el contenido de la pregunta recuerdan la cuestión que se le planteaba al Bautista en Lc 3,10.12. Véanse las respectivas «notas» exegéticas.

Para heredar vida eterna

La misma pregunta volverá a salir más adelante, en Lc 18,18 (véase la «nota» exegética correspondiente). La chispa de ese interrogante surge en la mentalidad judía por la afirmación de Daniel: «Muchos de los que duermen en el polvo despertarán: unos para vida eterna, otros para ignominia perpetua» (Dn 12,2). Tanto en la versión griega de los LXX como en Teodoción se lee: *zōēn aiōnion* (= «vida eterna»). Cf. 4 Mac 15,3.

En el Evangelio según Lucas, la cuestión que se le plantea a Jesús pone de relieve uno de los efectos más importantes del acontecimiento Cristo; véanse nuestras reflexiones en la introducción general, tomo I, p. 374. En Mac 12,28 la pregunta queda centrada en la ley de Moisés; en cambio, en Lucas, la formulación es más genérica, para adaptarse a unos lectores que no están particularmente interesados en la ley. Cf. Hch 16,30.

v. 26. *Jesús*

El texto griego dice simplemente: «pero él le dijo»; en la traducción especificamos el sujeto por exigencias narrativas y lingüísticas.

¿Qué está escrito en la ley?

Cf. Lc 2,23. «La ley», sin más, hace referencia a la *Tôrāh,* es decir, la ley de Moisés. De ahí, concretamente del Pentateuco, es de donde saca el jurista los dos textos de su respuesta.

¿Cómo lees?

Para el uso lucano del verbo *anaginoskein,* en sentido de «leer» las Escrituras o «leer a Moisés», cf. Lc 4,16; 6,3; Hch 8,28.30.32; 13,27; 15,21.

v. 27. *Él le dio esta respuesta*

La fórmula empleada por Lucas: *apokritheis eipen* (= «respondiendo/ tomando la palabra dijo») es un claro influjo de la versión de los LXX. Véase nuestra Introducción general, tomo I, p. 193.

Amarás al Señor, tu Dios, ...

El jurista responde, en primer lugar, con una cita de Dt 6,5. La formulación de Lucas coincide, casi a la letra, con la versión de los LXX. Difiere únicamente en estos detalles: adición de un cuarto elemento («y con toda tu mente»); sustitución de *dynamis* (= «fuerza»: LXX) por el sinónimo *ischys,* en la tercera frase preposicional; construcción de los tres últimos elementos con la preposición *en* y dativo, en vez de la preposición *ex* y genitivo (que es constante en el texto de los LXX). Algunos manuscritos de Lucas —códices A, C, W, Θ, Ψ y la tradición textual «koiné»— ponen la construcción con *ex* y genitivo en todas las frases; pero esto se debe, indiscutiblemente, a un deseo de armonización con el texto de los LXX, obra de algún copista. El texto original hebreo de Dt 6,5 reseña únicamente tres elementos: «corazón», «alma», «fuerza(s)». En el códice B de la versión de los LXX, un corrector ha sustituido el original *kardia* (= «corazón») por *dianoia* (= «mente»). En las otras dos redacciones sinópticas también se perciben variaciones: en Mc 12,30 encontramos los mismos cuatro elementos, aunque en distinto orden (correspondiente a las frases 1, 2, 3, 4 de Lucas); en cambio, en Mt 22,37 sólo aparecen tres elementos (correspondientes a las frases 1, 2, 4 de Lucas). No podemos determinar exactamente el origen del cuarto elemento: «y con toda tu mente». Para más detalles, véase el artículo de K. J. Thomas *Liturgical Citations in the Synoptics:* NTS 22 (1975-1976) 205-214.

Estos cuatro aspectos de la personalidad humana deben entenderse en su sentido veterotestamentario: *kardia* (= «corazón») denota la sede de los impulsos primarios y de las reacciones emocionales del hombre;

psychē (= «alma») es el principio de la vitalidad y de la conciencia personal; *ischys* (= «fuerza») es la vehemencia de los impulsos instintivos, y *dianoia* (= «mente») se refiere al conjunto de cualidades especulativas y organizadoras de la existencia. La conjunción de esos cuatro aspectos define, en síntesis, la totalidad de la persona.

En las citas del Antiguo Testamento, la designación *kyrios* se refiere a Dios («Señor» = *Yhwh*). Cf. Introducción general, tomo I, p. 337.

A tu prójimo como a ti mismo

El segundo elemento de la respuesta, en íntima vinculación con el primero y formando una indisoluble unidad, es una cita de Lv 19,18b. La redacción de Lucas reproduce literalmente el texto de la versión de los LXX. (En la traducción, por razones de claridad, hemos añadido la especificación: «y amarás», que no aparece expresamente en el texto griego de Lucas.) Hay que sentir por el prójimo el mismo aprecio e interés que se tiene con uno mismo. En el precepto del Levítico, el «prójimo» está en paralelo con «los hijos de tu pueblo», es decir, con «tus conciudadanos» israelitas. Más adelante, ese mismo pasaje del Levítico amplía el mandato del amor al que «se establezca entre vosotros como emigrante» *(gēr)*: «le amarás como a ti mismo» (Lv 19,34; cf. Dt 10,19); pero no incluye a los *gôyîm* (= «paganos»). Cf. Str.-B., 1, 353-354. Los esenios de la comunidad de Qumrán tenían que «amar a todos los hijos de la luz ... y odiar a todos los hijos de las tinieblas» (cf. 1QS 1,9-10; 2,24; 5,25; 1QM 1,1). Véase Flavio Josefo, *Bell.* II, 8, 7, n. 139. Los «hijos de la luz» eran los miembros de la comunidad.

v. 28. *Bien contestado*

Jesús no puede menos de estar de acuerdo con las prescripciones de la ley, concretamente con esos dos pasajes aducidos por el jurista. Cf. Lc 7,43.

Haz eso y tendrás vida

Naturalmente, se refiere a la «vida eterna», por la que ha preguntado el jurista (v. 25). Sólo el que se decide a *poner en práctica* el mandamiento del amor puede alcanzar vida. El verbo *zēsē* (= «vivirás», «tendrás vida») puede encerrar una alusión a Lv 18,5: «Cumplid mis leyes y mis mandatos, que dan vida al que los cumple. Yo soy el Señor». Cf. Gál 3,12. La ratificación de Jesús añade el punto de vista de la práctica a un puro reconocimiento teórico del mandamiento del amor como constitutivo de la ley. Si se considera como interpelación al lector cristiano, esta palabra de Jesús queda integrada en la parenesis global de Lucas.

Bornkamm, G., *Das Doppelgebot der Liebe,* en *Neutestamentliche Studien* (Hom. a R. Bultmann en su setenta cumpleaños; ed. por W. Eltester; BZNW 21; Berlín 1954) 85-93.

Bultmann, R., *Aimer son prochain, commandement de Dieu:* RHPR 10 (1930) 222-241; reeditado en alemán en *Glauben und Verstehen* (Tubinga 1933) 229-244.

Burchard, C., *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung,* en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde: Exegetische Untersuchungen* (Hom. a J. Jeremias en su setenta cumpleaños; ed. por E. Lohse y otros; Gotinga 1970) 39-62.

Crossan, J. D., *Parable and Example in the Teaching of Jesus:* NTS 18 (1971-1972) 285-307.

Denaux, A./Kevers, P., *De historisch-kritische Methode:* «Collationes» 26 (1980) 387-404.

Diezinger, W., *Zum Liebesgebot Mk xii, 28-34 und Parr.:* NovT 20 (1978) 81-83.

Ernst, J., *Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu:* TGl 60 (1970) 3-14.

Furnish, V. P., *The Love Command in the New Testament* (Nashville 1972) 34-45.

Heutger, N., *Die lukanischen Samaritanererzählungen in religionspädagogischer Sicht,* en *Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien* (Hom. a Karl Heinz Rengstorf en su setenta y cinco cumpleaños; ed. por W. Haubeck/M. Bachmann; Leiden 1980) 275-287.

Jones, P. R., *The Love Command in Parable: Luke 10:25-37:* «Perspectives in Religious Studies» 6 (1979) 224-242.

Lohfink, N., *Das Hauptgebot,* en *Das Siegeslied am Schilfmeer: Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament* (Francfort 1965) 129-150.

Nissen, A., *Gott und der Nächste im antiken Judentum: Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (WUNT 15; Tubinga 1974).

Piper, J., *Is Self-Love Biblical?:* «Christianity Today» 21 (1976-1977) 1150-1153.

Stern, J. B., *Jesus' Citation of Dt 6,5 and Lv 19,18 in the Light of Jewish Tradition:* CBQ 28 (1966) 312-316.

Thomas, K. J., *Liturgical Citations in the Synoptics:* NTS 22 (1975-1976) 205-214.

Venetz, H., *Theologische Grundstrukturen in der Verkündigung Jesu? Ein Vergleich von Mk 10,17-22; Lk 10,25-37 und Mt 5,21-48*, en *Mélanges Dominique Barthélemy* (ed. por P. Casetti y otros; Orbis biblicus et orientalis 38; Friburgo-Gotinga 1981) 613-650.

Zerwick, M., «*Diliges Deum tuum ex toto corde tuo*» *(Lc 10,25-29)*: VD 26 (1948) 365-369.

65. *PARABOLA DEL BUEN SAMARITANO* (10,29-37)

29 Pero el jurista, queriendo justificarse, preguntó a Jesús:
—Y ¿quién es mi prójimo?
30 Jesús prosiguió diciendo:
—Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó, cuando le asal-
taron unos bandidos. Le arrancaron la ropa, le golpearon y se
fueron dejándolo medio muerto. 31 Coincidió que un sacerdote
bajaba por aquel mismo camino, y, al ver a aquel hombre, dio
un rodeo y pasó de largo. 32 De la misma manera, un levita
que llegó a aquel sitio, al ver al hombre, dio un rodeo y tam-
bién pasó de largo. 33 Pero un samaritano, que iba de viaje,
llegó adonde estaba el hombre. Al verle, le dio lástima. 34 Se
acercó a él y le vendó las heridas, echándoles aceite y vino.
Luego lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a una po-
sada y procuró que le atendieran allí. 35 Al día siguiente sacó
dos denarios de plata y se los dio al posadero, diciendo: «Cui-
da de él, y a mi vuelta, ya te pagaré lo que gastes de más».
36 ¿Qué te parece? ¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del
que cayó en manos de los bandidos?
37 Él contestó:
—El que tuvo compasión de él.
Jesús le dijo:
—Pues anda y haz tú lo mismo.

COMENTARIO GENERAL

Siempre dentro de la narración del viaje de Jesús a Jerusalén, este nuevo episodio (Lc 10,29-37) está íntimamente relacionado con el anterior (Lc 10,25-28), por medio de la nueva pregunta del jurista: «Y ¿quién es mi prójimo?» Jesús le da cumplida respuesta con la parábola del buen samaritano.

Esta narración es exclusivamente del Evangelio según Lucas. Dejando a un lado el versículo introductorio, que parece indudable-

mente composición de Lucas creada para unir los dos episodios, el relato llegó al evangelista de su fuente particular «L». Sólo en un segundo momento se unió con el episodio anterior, ya que, en realidad, no responde directamente a la segunda pregunta del jurista. La narración en sí es una de las parábolas de misericordia (cf. Introducción general, tomo I, pp. 435ss), características del tercer Evangelio, que le confieren su tonalidad específica y dan un aura particular a la figura de Jesús. Por lo que toca a la observación final de Jesús (v. 37), bien pudiera tratarse de una adición redaccional del evangelista (cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 190-193).

Desde el punto de vista de historia de las formas, el pasaje se ha calificado frecuentemente de «parábola». Pero el propio texto no la clasifica expresamente dentro de esa categoría, como es habitual (cf. Lc 12,16; 13,6.[18.20]; 15,3; 18,9; 19,11); por tanto, habrá que interpretarla en el sentido genérico de *parabolē* (véase la «nota» exegética a Lc 5,36). En la observación conclusiva de Jesús (v. 37) se usa el término *homoiōs* (= «de igual manera», «lo mismo»), que sugiere una comparación entre el jurista y el compasivo samaritano; eso podría contribuir a interpretar esta narración —aunque sólo indirectamente— como una «parábola» o como una semejanza desarrollada. Sin embargo, el mensaje de la narración brota por sí solo, sin necesidad de esa palabra de Jesús con la que termina el relato. Lo mismo que otras narraciones típicas de Lucas (cf. Lc 12,16-21; 16,19-31; 18,9-14), se podría considerar también ésta como un «ejemplo» (en el sentido de *exemplum* en los tratados de Retórica). Se trata de un modelo práctico de comportamiento cristiano, con toda la radicalidad de sus exigencias y con la aprobación o rechazo de determinadas actitudes. El mensaje de la narración no consiste en una cierta analogía con la verdad espiritual, sino en la propia expresividad del relato, en el «ejemplo» mismo que se propone, con toda su incisividad.

Conviene fijarse en los recursos narrativos del episodio. En primer lugar, la tríada de personajes: el sacerdote, el levita, el samaritano. En segundo término, ciertos detalles de sabor palestinense: el aceite, el vino, la cabalgadura, la posada. Otro recurso es la estudiada ambigüedad de la respuesta por parte del jurista, que,

como buen judío, evita hablar directamente de un «samaritano» y sustituye esa denominación por una perífrasis: «el que tuvo compasión de él». Finalmente habría que observar ciertas incongruencias en la propia trama de la narración: ¿sería normal que un judío considerara a un samaritano como modelo de compasión y acercamiento? ¿Se puede concebir que un samaritano anduviera de viaje por territorio de Judea? ¿Cómo podría fiarse un posadero judío de un viandante samaritano? Con todo, esta clase de preguntas supone no haber entendido el mensaje de la narración. Y no se puede argumentar sobre la base de que «el relato no es pura ficción, sino historia» (cf. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 285-286), ya que Jesús no iba a ponerse a criticar a los sacerdotes o a los levitas constituidos; esa clase de argumentación ignora totalmente el efecto de la parábola.

Para comprender el sentido de esta narración hay que tener en cuenta ciertos detalles importantes:

1. La condición privilegiada de los sacerdotes y levitas en el ámbito del judaísmo palestinense de la época. Su ascendencia carnal, que entroncaba directamente con Leví o con Aarón, los vinculaba de manera especial con el culto del templo, es decir, con la dimensión más profunda de la existencia judía, que se cifraba en una dedicación total al Señor (= *Yhwh).* Este aspecto se ha iluminado con nueva luz a partir de los descubrimientos de Qumrán, especialmente 11QTemp (véase la «nota» exegética a Lc 10,32).

2. La impureza ritual que se derivaba del contacto con un cadáver (aunque no fuera más que aparente); véase la «nota» exegética a Lc 10,31. Ese aspecto de contaminación ritual afectaba particularmente a sacerdotes y levitas; la impureza de estos consagrados era mucho más seria que la de un judío normal.

3. La actitud compartida por los judíos palestinenses con respecto a los samaritanos. Una buena síntesis de esa predisposición racial puede verse en el cuarto Evangelio: «Porque los judíos no se tratan con los samaritanos» (Jn 4,9); véase, además, nuestro «comentario» general y las «notas» exegéticas a Lc 9,52-53. La historia peculiar de los samaritanos los convertía, a los ojos de los judíos, en verdaderos cismáticos. Ya anteriormente, el propio Lu-

cas ha ejemplificado esta clase de relaciones, más bien tensas, en el episodio inicial del viaje de Jesús a Jerusalén, cuando una aldea de Samaría rehúsa dar alojamiento a Jesús y a sus discípulos al atravesar éstos su territorio (Lc 9,52-54).

Todos estos detalles subrayan el contraste fundamental de la narración. El sentimiento de lástima y las atenciones que presta un cismático samaritano a un pobre hombre, víctima de salteadores de caminos, contrasta vivamente con la insensibilidad y la absoluta despreocupación, tal vez inspirada por la propia ley, de dos representantes cualificados del culto judío; precisamente aquellos que, por su función y por su pertenencia a una determinada tribu, tenían por oficio «purificar» a los afectados por alguna contaminación de orden físico (véanse las funciones del «sacerdote» en Lv 12.13.15).

El mensje de la narración queda sintetizado en la respuesta que da el jurista. «Prójimo» es todo necesitado que encontremos en nuestro camino, todo aquel que pueda ser objeto de nuestra compasión y de nuestros desvelos, por encima incluso de nuestros vínculos étnicos o de nuestras convicciones religiosas. Las prescripciones sobre la impureza legal que se contraía por contacto con un cadáver también formaba parte del *Pentateuco samaritano;* pero toda esa legislación no fue obstáculo para que el protagonista de nuestra historia antepusiera sus sentimientos de compasión y de entrega a cualquier clase de restricción legal que, en casos como éste, deben ser superados por la misericordia y por el amor. Pero el sentido de la palabra «prójimo» en la pregunta del jurista difiere considerablemente del significado de ese mismo término en el «ejemplo» propuesto por Jesús. Como dice J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 151): «El doctor de la ley *(sic)* pregunta por la definición del concepto 'prójimo' en un enunciado como el de la ley, que manda 'amar al prójimo como a uno mismo'. Tanto en la cita del Pentateuco como en la pregunta del doctor, el 'prójimo' es el *destinatario* de un acto de misericordia.

No se puede negar que la parábola da, indirectamente, cierta respuesta a la pregunta planteada; tu prójimo es precisamente ese necesitado que te encuentras en tu camino. Pero, de hecho, la narración da un significado distinto al término 'prójimo'; en el sentido más exacto, 'prójimo' es el que muestra benevolencia y 'cordialidad' con respecto a otros». Efectivamente, la pregunta que

hace Jesús al final de la narración propiamente dicha (v. 36) y la respuesta que, a regañadientes, da el jurista (v. 37) abren el problema a un horizonte mucho más dilatado y desenmascaran los esfuerzos del interlocutor por «justificarse» a sí mismo. No vale plantear el problema en términos legales: ¿De quién era «prójimo» la víctima de los salteadoraes? ¿Del sacerdote? ¿Del levita? ¿Del samaritano? El planteamiento es al revés: ¿Quién de ellos «se hizo prójimo» —o se comportó como tal— del que cayó en manos de bandidos? En palabras de T. W. Manson: «El principio fundamental de la cuestión es que mientras la mera proximidad no produce amor, el amor produce una próxima 'cordialidad'» (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 263). En realidad, la parábola —o el «ejemplo»— no da ninguna definición de «prójimo», ya que un planteamiento de pura casuística es totalmente inadecuado. El amor no puede definir su objeto.

Dentro de su contexto inmediato, la «compasión» (*eleos*) del protagonista para con el malherido viandante es un ejemplo bien preciso del «amor al prójimo», enunciado en el v. 27 y recomendado como condición de «vida eterna» en el v. 28. La incorporación de este episodio a la narración evangélica de Lucas da un énfasis particular a ciertas cláusulas del discurso de la llanura, concretamente a las que definen los términos del amor humano (Lc 6,27-35). También contribuye, a su manera, a la perspectiva de «universalismo» que caracteriza la concepción de Lucas; el horizonte abarca también a un samaritano y le convierte en paradigma para los seguidores de Cristo. La narración sugiere que también el samaritano encontró su camino hacia la «vida eterna». El sacerdote y el levita no es que estuvieran faltos de amor a Dios —la dedicación a su tarea es testimonio fehaciente—; pero cuando se puso a prueba su amor al prójimo se encontró un profundo vacío, mientras que en el samaritano brilló en todo su esplendor.

La interpretación que acabamos de proponer no ha sido siempre la tónica de los comentaristas. La historia multisecular de la exégesis de este pasaje ofrece abundantes testimonios de la diversidad de líneas interpretativas, casi todas de carácter extrínseco y predominantemente alegóricas. Desde Marción e Ireneo, pasando

por la Edad Media y la época de la Reforma, hasta el siglo XIX, ha sido frecuente una explicación cristológica —Cristo es el buen samaritano—, o de orden eclesiológico —la posada sería un símbolo de la Iglesia—, o incluso de carácter sacramental; pero siempre dentro de una soteriología de índole marcadamente extrinsecista. Este enfoque interpretativo ha llegado incluso hasta época bien reciente; véanse, por ejemplo, los estudios de H. Binder, *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter:* TZ 15 (1959) 176-194; J. Daniélou, *Le bon Samaritain,* en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (París 1957) 457-465; B. Gerhardsson, *The Good Samaritan — The Good Shepherd?:* ConNT 16 (1958) 1-31. Pero, en general, la exégesis contemporánea se orienta más bien en la línea interpretativa iniciada por A. Jülicher, que insiste fundamentalmente en el propio impacto de la narración, considerada en y por sí misma. Para más detalles, véase W. Monselewski, *Der barmherzige Samariter: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25-37* (BGBE 5; Tubinga 1967); H. G. Klemm, *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Grundzüge der Auslegung im 16./17. Jahrhundert* (BWANT 6/3[103]; Stuttgart 1973).

También caen en lo alegórico —en definitiva, puramente extrínseco— ciertos conatos de interpretar esta «parábola» como un midrás sobre Os 6,6: «Porque quiero misericordia, no sacrificio» (cf. J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan:* NTS 11, 1964-1965, 22-37). De igual manera, parece excesivamente rebuscada la interpretación que trata de explicar el apelativo: «samaritano» por el hebreo *šomrônî* (cf. 2 Re 17,29) y, basándose en una etimología popular, lo relaciona con el verbo *šmr* (= «guardar», «vigilar»), de donde llega a deducir una conexión entre esta «parábola» y la presentación de Jesús como «buen Pastor» en Jn 10,11. Qué duda cabe que Lucas es el primero en subrayar el amor y la compasión de Jesús hacia los afligidos y desheredados; pero no es ése el tema fundamental de esta llamada «parábola del buen samaritano».

¿Se puede decir que esta narración de Lucas es antijudía? No cabe duda que se puede leer en ese sentido, como si Lucas presentara a un samaritano como paradigma de comportamiento para el discípulo de Cristo, en contraste con el sacerdote y el levita, representantes del judaísmo oficial. En opinión de S. Sandmel (*Anti-*

Semitism in the New Testament, Filadelfia 1978, 77), esta parábola, en sí misma, no es antijudía, pero «en el contexto global del Evangelio según Lucas se presta a una posible cooperación con otros pasajes decididamente antijudíos», entre los que Sandmel enumera Lc 14,15 24, 17,11 19 y ciertos episodios del relato de la pasión Para más detalles, véase R Reuther, *Faith and Fratricide* (Nueva York 1974) 84 Sin embargo, ese tipo de interpretación no es más que otra manera sutil de alegorizar la parábola El énfasis de la narración de Lucas radica en la invitación final «Pues anda y haz tú lo mismo» (v 37) Y si es importante la figura del samaritano, se debe simplemente al interés de Lucas por subrayar el aspecto universalista, eso es lo que le lleva a buscar en la sociedad palestinense a los seres más despreciados El propio H Conzelmann *(Theology,* 146) se resiste a ver en esa «acerada polémica» que Lucas deja traslucir, en ocasiones, entre judaísmo y cristianismo, una postura personal de «antisemitismo cristiano», según Conzelmann, se trata de «un desarrollo» posterior del primitivo catolicismo En resumen, interpretar de esta manera el Evangelio según Lucas equivale a implantar en él una temática anacrónica, que no tiene nada que ver con las auténticas preocupaciones de Lucas el evangelista

NOTAS EXEGETICAS

v 29 *Queriendo justificarse*

Es decir, queriendo demostrar que la pregunta que había planteado a Jesús era pertinente, a pesar de que la respuesta fuese tan sencilla Algunos piensan que, en este contexto de Lucas, el deseo de justificación supone que el jurista no había puesto en práctica la segunda parte del mandamiento del amor, es una cuestión discutible, aunque conviene recordar la actitud polémica que trasluce el v 25 «queriendo poner a prueba a Jesús»

Sobre la construcción de la frase, véase Hen(gr) 102,10, cf J Jeremias, *Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch Textes* ZNW 38 (1939) 115 124, especialmente 117 18 Cf Lc 16,15, 18,14

¿Quien es mi prójimo?

Las implicaciones de esta pregunta se pueden formular así ¿Hasta dónde abarca la línea de demarcación que incluye a mi prójimo? El «ejemplo» que Jesús propone amplia los límites establecidos por Lv 19,16 33 34

v 30 *Prosiguio diciendo*

La fórmula *hypolabōn eipen* expresa el hecho de dar respuesta a una pregunta, se podría traducir simplemente «contesto» Vease el texto de los LXX en su versión de Job 2,4, 40,1, Dn 3,28

Un hombre

Lucas emplea aquí por primera vez el indefinido *anthrōpos tis,* expresión que volverá a salir en Lc 12,16, 14,2 16, 15,11, 16,1 19, 19,2, 20,9, Hch 9,33 En los escritos del Nuevo Testamento sólo aparece esta expresión en la obra de Lucas Casi tan frecuente como esta es otra expresion también lucana *aner tis* (cf Lc 8,27, Hch 5,1, 8,9, 10,1, 13,6, 16,9, 17,5, 25,14) o *tis aner* (cf Hch 3,2, 14,8, 17,34) Según J Jeremias *(Die Sprache des Lukasevangeliums,* 191), la formulación *anthrōpos tis* proviene de alguna de las fuentes de Lucas, mientras que *aner tis* es de su propio cuño Pero eso no es absolutamente indiscutible, ya que ambas formulaciones *anthrōpos/aner tis,* al ser exclusivas de Lucas, no aparecen en los demás evangelistas, por consiguiente, habrá que atribuir las dos formulaciones al estilo personal de Lucas Sobre la construcción del indefinido *tis* con un sustantivo, véase nuestra Introducción general, tomo I, p 189

Bajaba de Jerusalén a Jerico

Según Flavio Josefo (*Bell* IV, 8, 3, n 474), la distancia entre ambas ciudades era de unos ciento cincuenta *stadioi* —aproximadamente veintiocho kilómetros— por parajes «desérticos y pedregosos» Sin duda, se hace referencia a la calzada romana que, a través de desfiladeros, se abre paso sobre el Wadi Qelt La ruta es de continuo descenso, desde unos ochocientos metros sobre el nivel del mar, que es la altitud de Jerusalén, se baja hasta unos trescientos metros bajo ese mismo nivel, que es donde está situada Jericó Véase J Finegan, *The Archeology of the New Testament,* 86-87

El historiador Flavio Josefo menciona también esa calzada como el camino que tomó la Legión X Fretense, establecida en Jericó, para tomar parte en el sitio de Jerusalén (cf *Bell* V, 2, 3, nn 69 70) Para ulteriores precisiones, véase R Beauvery, *La route romaine de Jérusalem à Jéricho* RB 64 (1957) 72 101

Jerusalén

Para una información complexiva sobre la ciudad, véase la «nota» a Lc 2,22. Ulteriores detalles en I. de la Potterie, *Les deux noms de Jérusalem dans l'évangile de Luc:* Bib 69 (1981) 57-70; J. Jeremias, *«Ierousalēm»/«Ierosolyma»:* ZNW 65 (1975) 273-276.

Jericó

Esta «ciudad de las palmeras» (cf. 2 Cr 28,15) volverá a aparecer en Lc 18,35; 19,1. No se trata de la ciudad de Jericó que se menciona en el Antiguo Testamento (= Tell es-Sulṭan), sino de la nueva ciudad construida por Herodes el Grande a un par de kilómetros al sur del límite oeste de la llanura del Jordán, sobre los meandros del Wadi Qelt (= Tulul Abu el-ʿAlayiq). Cf. Flavio Josefo, *Bell.* IV, 8, 2, nn. 452-453; J. Finegan, *The Archeology of the New Testament,* 83-85.

Le asaltaron unos bandidos

Flavio Josefo cuenta que los esenios, cuando iban de viaje, llevaban únicamente armas para protegerse de los salteadores de caminos; curiosamente, la palabra que usa para describir a los «bandidos» es *lēstai,* la misma que emplea aquí Lucas (cf. *Bell.* II, 8, 4, n. 125; II, 12, 2, n. 228). Por lo menos, desde los tiempos de san Jerónimo, se ha localizado el lugar de este asalto en «la subida de Adummim» (= «Cuestabermeja»: Jos 18,17), ya que el término *ʾAdummîm* se ha relacionado con la palabra *dām* (= «sangre»). Véase D. Baldi, ELS 544-570; J. Finegan, *The Archeology of the New Testament,* 87-88.

Le arrancaron la ropa

Naturalmente, con el propósito de robarle. Y así dejaron al pobre hombre, inconsciente y con el aspecto de un cadáver.

v. 31. *Coincidió*

Esta observación, puesta al principio de la frase, cobra particular relieve. Hemos traducido con un verbo la expresión adverbial *kata synkyrian* (= «por casualidad», «por coincidencia»), una locución que sólo aparece en este pasaje en todo el Nuevo Testamento. El P^{75c} lee, como variante, *kata syntycheian,* que tiene el mismo significado.

Un sacerdote

La narración hace referencia, probablemente, a uno de los sacerdotes que habían estado de servicio en el templo de Jerusalén y que, al concluir los días de su turno, volvía tranquilamente a casa. Véase la «nota»

exegética a Lc 1,5. Según la tradición rabínica posterior, Jericó era una de las ciudades donde residían algunos sacerdotes del templo de Jerusalén. Cf. Str.-B., 2, 182.

Dio un rodeo y pasó de largo

Lucas emplea aquí un verbo poco frecuente, compuesto de doble preposición: *anti-par-erchesthai;* el mismo verbo, aunque con otro significado, sale en Sab 16,10. La explicación de ese rodeo y pasar de largo se cifra en el propósito del sacerdote de evitar cualquier clase de contaminación ritual por contacto, o incluso por mera proximidad, con un cadáver. Cf. Nm 5,2c; 19,2-13. Un sacerdote sólo podía contaminarse para enterrar a alguno de sus parientes más próximos (cf. Ez 44,25-27); pero véanse las prescripciones de Lv 5,3; 21,1-3; Nm 6,6-8 y de la tradición rabínica posterior (cf. Naz. 7, 1).

v. 32. *Un levita*

La designación se refería, originariamente, a los miembros de la tribu de Leví, es decir, a los descendientes del tercer hijo de Jacob (Gn 29, 34). En el Antiguo Testamento se usaba, por lo general, el término «levita» como designación de los descendientes de Leví, pero que no habían nacido de la rama de Aarón; tenían a su cargo ciertas funciones secundarias relacionadas con el culto y con el servicio ritual en el templo. La condición de los levitas fue cambiando progresivamente, según los diversos períodos históricos, sobre todo cuando los clanes sacerdotales fueron creciendo desmesuradamente. Muy pocos fueron los levitas que volvieron del exilio en Babilonia (cf. Esd 2,36-43), pero muy pronto consiguieron una consideración social, que les otorgaba derecho a cobrar el diezmo de los servicios sacerdotales (cf. Neh 10, 37-38). Cf. 11QTemp 21,2-5; 22,8-11. Véase el artículo de J. Milgrom *Studies in the Temple Scroll:* JBL 97 (1978) 501-523.

El códice א omite todo el v. 32, sin duda por haplografía, ya que el v. 31 termina de la misma manera.

Llegó a aquel sitio

La transmisión del texto original griego no es excesivamente clara en este punto. Además del participio *elthōn* (= «llegando», «habiendo llegado»), algunos manuscritos —P^{45}, códices A, C, D, E, etc.— introducen al comienzo de la frase otro participio: *genomenos* (= «presentándose», «habiéndose presentado»). En cambio, otros manuscritos —P^{45}, códices D, Π, 63, 68, etc.— omiten el participio *elthōn.* La expresión *genomenos (genomenoi) kata* vuelve a aparecer en la obra de

Lucas, en Hch 27,7, con el sentido de «llegar a», «presentarse en». En el texto de la «parábola», las ediciones críticas de Nestle-Aland (edición 26) y la UBSGNT (edición 3) incluyen ambos participios, aunque ponen *genomenos* entre corchetes. La traducción puede prescindir de esa duplicidad, ya que supone, de hecho, una redundancia.

v. 33. *Un samaritano*

Sobre las circunstancias de los samaritanos, véase la «nota» exegética a Lc 9,52; cf. Str.-B., 1, 538-560. El personaje actúa como contrapunto de los dos anteriores, miembros respetables de la comunidad judía palestinense, que tendrían que considerar a este individuo prácticamente como un pagano.

La propuesta de J. Halévy (REJ 4, 1882, 249-255), que considera el término *Samaritēs* como una sustitución lucana, en lugar de *Israelitēs* —en sentido de «laico», «seglar», opuesto a la categoría «ministerial» del sacerdote y del levita—, es francamente rebuscada. Ese matiz de oposición entre estamento «clerical» y «laicado» es un producto del anticlericalismo propio del siglo XIX.

Que iba de viaje

El samaritano se encuentra fuera de su región, Samaría, haciendo un viaje por Judea, precisamente por ese mismo camino.

Llegó adonde estaba el hombre

La construcción griega es: *erchesthai kata;* véase Hch 16,7, donde vuelve a salir la frase.

Le dio lástima

O también: «se le conmovieron las entrañas». La construcción no emplea ninguna frase preposicional, como en Lc 7,13. Véase nuestro «comentario» general a Lc 7,11-17. H. Köster (TDNT 7, 553) llama la atención sobre el empleo del verbo *splanchnizesthai,* aplicado a un hombre que siente compasión por un semejante; eso quiere indicar, según Köster, «la actitud básica y decisiva de toda acción, que, por ser fundamentalmente humana, es esencialmente cristiana».

v. 34. *Echándoles aceite y vino*

Esos dos elementos eran las provisiones que llevaba el samaritano para su viaje. Ya Teofrasto *(Hist. plant.,* 9, 11,1) y la propia tradición rabínica posterior (Šab. 19,2) conocen el valor terapéutico de la mezcla de esos dos líquidos. En el Antiguo Testamento, el aceite tiene la pro-

piedad de suavizar el ardor de las heridas: «La cabeza es una llaga, el corazón está agotado, de la planta del pie a la cabeza no queda parte ilesa: llagas, cardenales, heridas recientes, no exprimidas ni vendadas, ni aliviadas con ungüento (= aceite)» (Is 1,5-6). En cambio, en el Nuevo Testamento el aceite sirve, ante todo, para la unción de los enfermos (cf. Mc 6,13; Sant 5,14). Las propiedades fundamentalmente ácidas del vino tienen efectos antisépticos. En 2 Sm 16,2, Sibá responde a la pregunta de David diciéndole que el vino es «para que beban los que desfallezcan en el desierto»; aquí, en cambio, se usa como medicina tópica. Cf. Str.-B., 1, 428. En Ap 6,6; 18,13, «el vino y el aceite» se consideran como productos de la tierra. Cf. Éx 23,11.

Lo montó en su propia cabalgadura

El verbo *epibibazein* (= «montar», «hacer montar») es exclusivo de Lucas en todo el Nuevo Testamento. Cf. Lc 19,35; Hch 23,24. Véase también, en la versión de los LXX, 2 Re 9,28; 23,30.

Lo llevó a una posada

Lucas emplea aquí el verbo *agein* en su sentido más propio de «llevar». Véase mi artículo *The Use of «Agein» and «Pherein» in the Synoptic Gospels,* en *Festschrift to Honor F. Wilbur Gingrich* (ed. por E. H. Barth/R. E. Cocroft; Leiden 1972) 147-160. Sobre el término *pandocheion* (= «posada»), véase la «nota» exegética a Lc 2,7. Cf. J. R. Royse, *A Philonic Use of «pandocheion» (Luke x 34):* NovT 23 (1981) 193-194. Desde los tiempos de las cruzadas se ha localizado este lugar en la «subida de Adummim» (= «Cuestabermeja»); véase la «nota» exegética al v. 30.

v. 35. *Dos denarios de plata*

Véase la «nota» exegética a Lc 7,41; cf. Mt 20,2. La descripción del samaritano es espléndida; todas sus posesiones materiales —aceite, vino, cabalgadura, dinero— las emplea para ayudar a un pobre infortunado que se encuentra por el camino. Véanse nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 416ss.

A mi vuelta

La construcción gramatical es característica de Lucas: la preposición *en* con el artículo en dativo y seguido de infinitivo *(en tō epanerchesthai me* = «en el volver yo», «a mi vuelta»). Cf. Introducción general, tomo I, p. 199. El verbo *epanerchesthai* volverá a salir en Lc 19,15.

Ya te pagaré

En la obra de Lucas aparece el verbo *apodidonai* con dos sentidos: *a)* con significado neutro: «dar», «entregar», «devolver» (cf. Lc 4,20; 9,42; 16,2; Hch 4,33; 5,8; 7,9; 10,40); *b)* con una connotación de «deuda»: «restituir», «devolver un préstamo», «cancelar una deuda» (cf. Lc 7,42; 10,35; 12,59; 19,8 y, posiblemente, también 20,25; véanse las respectivas «notas» exegéticas). Cf. A. Sand, EWNT 1, 306-309.

v. 36. *¿Qué te parece? ¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?*

La traducción podría ser también: «¿Cuál de estos tres te parece que se hizo prójimo...?» Esta contrarréplica de Jesús al jurista cambia el sentido originario de la pregunta. Recuérdese lo dicho en el «comentario» general a este propósito.

v. 37. *El que tuvo compasión de él*

Literalmente: «el que hizo misericordia con él». Véase la «nota» exegética a Lc 1,72. Sobre el posible influjo de los LXX en esta formulación, véase nuestra Introducción general, tomo I, p. 194. Cf. Miq 6,8.

Pues anda y haz tú lo mismo

El pronombre personal de segunda persona: *sy* (= «tú») se añade expresamente para dar mayor énfasis al imperativo: *poiei* (= «haz»). El P^{45} acentúa aún más ese carácter enfático, añadiendo la conjunción *kai* precisamente antes del segundo imperativo: *poiei* (= «y haz»). En cuanto al primer imperativo: *poreuou* (= «anda», «vete»), no sale más que una sola vez en Mateo y tres veces en Juan; en cambio, Lucas lo emplea doce veces (cf. Lc 5,24; 7,50; 8,48; 10,37; 13,31; 17,19; Hch 8, 26; 9,15; 10,20; 22,10.21; 24,25). Para el sentido de la expresión: «hacer (haz, haga) lo mismo», cf. Lc 3,11; 6,31. Este típico «lucanismo» sugiere que la observación conclusiva de Jesús puede ser una adición redaccional a la versión primitiva de la «parábola». Cf. 1 Re 2,31 (LXX).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 10,29-37

Binder, H., *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter:* TZ 15 (1959) 176-194.

Biser, E., «*Wer ist mein Nächster?*»*:* «Geist und Leben» 48 (1975) 406-414.

Bishop, E. F. F., *People on the Road to Jericho: The Good Samaritan — and the Others:* EvQ 42 (1970) 2-6.

Bowman, J., *The Parable of the Good Samaritan:* ExpTim 59 (1947-1948) 151-153, 248-249.

Castellino, G., *Il sacerdote e il levita nella parabola del buon samaritano:* «Divinitas» 9 (1965) 134-140.

Cerfaux, L., *Trois réhabilitations dans l'Évangile:* «Bulletin des facultés catholiques de Lyon» 72 (1950) 5-13; reeditado en *Recueil Lucien Cerfaux,* 2, 51-59.

Cranfield, C. E. B., *The Good Samaritan (Luke 10,25-37):* TTod 11 (1954) 368-372.

Crespy, G., *La parabole dite «Le bon Samaritain»! Recherches structurales:* ETR 48 (1973) 61-79.

Crossan, J. D. (ed), *The Good Samaritan:* «Semeia» 2 (1974) (número monográfico).

Daniel, C., *Les Esséniens et l'arrière-fond historique de la parabole du Bon Samaritain:* NovT 11 (1969) 71-104.

Daniélou, J., *Le bon Samaritain,* en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (París 1957) 457-465.

Derrett, J. D. M., *Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan:* NTS 11 (1964-1965) 22-37.

Diego, J. R. de, *«¿Quién es mi prójimo?»:* EstEcl 41 (1966) 93-109.

Downey, G., *Who Is My Neighbor? The Greek and Roman Answer:* ATR 47 (1965) 3-15.

Eichholz, G., *Gleichnisse der Evangelien: Form, Überlieferung, Auslegung* (Neukirchen-Vluyn [3]1979) 148-178.

Eulenstein, R., *«Und wer ist mein Nächster?»: Lk. 10,25-37 in der Sicht eines klassischen Philologen:* TGl 67 (1977) 127-145.

Eynde, P. van den, *Le bon samaritain:* BVC 70 (1966) 22-35.

Funk, R. W., *«How Do You Read?» A Sermon on Luke 10:25-37:* Int 18 (1964) 56-61.

— *The Old Testament in Parable: A Study of Luke 10:25-37:* «Encounter» 26 (1965) 251-267.

Furness, J. M., *Fresh Light on Luke 10,25-37:* ExpTim 80 (1968-1969) 182.

Gerhardsson, B., *The Good Samaritan — The Good Shepherd?:* ConNT 16 (1958) 1-31.

Gewalt, D., *Der «barmherzige Samariter»: Zu Lukas 10,25-37:* EvT 38 (1978) 403-417.

Giavini, G., *Il «prossimo» nella parabola di buon samaritano:* RivB 12 (1964) 419-421.

Gordon, J C , *The Parable of the Good Samarıtan (St Luke x 25-37) A Suggested Re orıentatıon* ExpTım 56 (1944-1945) 302-304
Hermann, I , *Wem ıch der Nachste bın Auslegung von Lk 10,25-37* BıbLeb 2 (1961) 17 24
Kıeffer, R , *Analyse sémıotıque et commentaıre Quelques réflexıons à propos d'études de Luc 10 25-37* NTS 25 (1978 1979) 454-468
Klemm, H G , *Das Gleıchnıs vom barmherzıgen Samarıter Grundzuge der Auslegung ım 16 /17 Jahrhundert* (Stuttgart 1973)
Lambrecht, J , *Once More Astonıshed The Parables of Jesus* (Nueva York 1981) 93 130
Leenhardt, F -J , *La parabole du Samarıtaın (Schéma d'une exégèse exıstentıalıste),* en *Aux sources de la tradıtıon chrétıenne* (Hom a Maurıce Goguel en su setenta cumpleaños, Neuchâtel París 1950) 132 138
Lınnemann, E , *Jesus of the Parables Introductıon and Exposıtıon* (Nueva York 1966) 51-58
Masson, W J , *The Parable of the Good Samarıtan* ExpTım 48 (1936-1937) 179-181
Mattıll, A J , Jr , *The Good Samarıtan and the Purpose of Luke Acts Halévy Reconsıdered* «Encounter» 33 (1972) 359 376
Monselewskı, W , *Der barmherzıge Samarıter Eıne auslegungsge schıchtlıche Untersuchung zu Lukas 10,25 37* (Tubınga 1967)
Ramaroson, L , *Comme «le bon Samarıtaın», ne chercher qu'à aımer (Lc 10,29 37)* Bıb 56 (1975) 533-536
Reıcke, B , *Der barmherzıge Samarıter,* en *Verborum verıtas* (Hom a Gustav Stahlın en su setenta cumpleaños, ed por O Bocher/ K Haacker, Wuppertal 1970) 103 109
Scholz, G , *Asthetısche Beobachtungen am Gleıchnıs vom reıchen Mann und armen Lazarus und an dreı anderen Gleıchnıssen (Lk 16,19 25 [26-31], 10,34, 13,9, 15,11-32)* «Lınguıstıca bıblıca» 43 (1978) 67 74
Sellın, G , *Lukas als Gleıchnıserzahler Dıe Erzahlung vom barmherzıgen Samarıter (Lk 10 25-37)* ZNW 65 (1974) 166 189, 66 (1975) 19-60
Sılva, R , *La parabola del buen samarıtano* CB 23 (1966) 234 240
Spıcq, C , *The Charıty of the Good Samarıtan — Luke 10 25 37,* en *Contemporary New Testament Studıes* (ed por M R Ryan, Collegevılle Mn 1965) 218 224
Trudınger, L P , *Once Agaın, Now «Who Is My Neıghbour?»* EvQ 48 (1976) 160 163

Wickham, E S G , *Studies in Texts Luke x 29* «Theology» 60 (1957) 417-418

Wilkinson, F H , *Oded Proto Type of the Good Samaritan* ExpTim 69 (1957 1958) 94

Wink, W , *The Parable of the Compassionate Samaritan A Communal Exegesis Approach* RevExp 76 (1979) 199 217

Young, N H , *Once Again, Now «Who Is My Neighbour» A Comment* EvQ 49 (1977) 178 179

Zerwick, M , *«Homo quidam descendebat ab Jerusalem in Jericho» (Lc 10,30 37)* VD 27 (1949) 55 59

— *The Good Samaritan* «Furrow» 6 (1955) 291-295

Zimmermann, H , *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk 10, 25-37,* en *Die Zeit Jesu* (Hom a Heinrich Schlier, ed por G Bornkamm/K Rahner, Friburgo de B 1970) 58 69

66. *MARTA Y MARIA*
(10,38-42)

[38] Mientras seguían su camino, Jesús entró en un aldea; y una mujer llamada Marta le recibió en su casa. [39] Esta mujer tenía una hermana llamada María, que se sentó a los pies del Señor y se puso a escuchar sus palabras. [40] Marta, en cambio, estaba muy atareada con todos los preparativos del servicio; hasta que se presentó a Jesús y le dijo:

—Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en mis ocupaciones? Por favor, dile que me eche una mano.

[41] Pero el Señor le replicó:

—Marta, Marta, estás muy nerviosa y te preocupas demasiado por todos esos detalles; [42] en realidad, sólo hay que preocuparse de una cosa. María, de hecho, ha escogido la mejor parte, y ésa no se le quitará.

COMENTARIO GENERAL

Después de la narración —conocida generalmente como «parábola»— del buen samaritano, Lucas concentra la atención de sus lectores en la continuidad del viaje de Jesús hacia Jerusalén. En una aldea de ese trayecto tiene lugar el episodio que comentamos: Jesús hace un alto en su camino para visitar a Marta y a María (Lc 10, 38-42). El episodio en sí no guarda ninguna relación con los pasajes precedentes, a no ser que se quiera ver en este relato una nueva indicación de cómo heredar vida eterna (cf. v. 25), según la explicación propuesta por A. Plummer (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, 290).

Lucas toma este episodio de la visita de Jesús a las dos hermanas de su fuente particular («L»), ya que en ninguno de los otros dos sinópticos aparece esa narración. No se puede desechar, sin más, un posible contacto con el proceso de tradición que dio lugar al cuarto Evangelio (véase nuestra Introducción general, tomo I, p. 154); pero tampoco se puede establecer con seguridad esa coin-

cidencia. Tal vez la fuente particular de Lucas («L») manifestaba el nombre de esa aldea; pero, en cualquier caso, Lucas lo suprimió, en interés de su perspectiva geográfica (cf. Introducción general, tomo I, pp. 273-286). Jesús aún sigue en camino hacia Jerusalén, sin haber llegado a la ciudad o incluso a sus alrededores. Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 193-194).

Desde el punto de vista de historia de las formas hay que considerar el pasaje como «declaración» de Jesús. R. Bultmann (HST 33) lo clasifica como «apotegma biográfico», a pesar de las dificultades de crítica textual, y lo considera como una «construcción ideal» derivada de una tradición helenística. Por su parte, V. Taylor prefiere interpretarlo como una «narración sobre Jesús» (FGT 75), y M. Dibelius lo tiene por «leyenda» *(Legende),* aunque con base en la realidad histórica (FTG 119, 293). Según Taylor, el interés de la narración radica en la trama del relato más que en las palabras de Jesús o en «los signos de su amistad» (cf. FGT 156). Sin embargo, aun admitiendo que el episodio tiene su relevancia porque da una presentación de Jesús en su trato con las mujeres, el aspecto más importante de la narración se centra en las palabras sobre la parte que ha elegido María. Parece que Taylor se ha dejado llevar excesivamente del análisis de Dibelius.

En el episodio precedente se presentaba un incisivo contraste entre el samaritano y los representantes del judaísmo, el sacerdote y el levita. También aquí se plantea una oposición entre dos clases de reacciones: Marta, la anfitriona perfecta, y María, modelo acabado del discípulo. Tal vez el motivo de la colocación de ambos episodios obedezca precisamente a ese carácter antitético. Pero eso no pasa de ser una consideración puramente superficial, aunque, de hecho, se reprueba con la mayor delicadeza la excesiva preocupación de Marta, mientras que se alaba decididamente la actitud serena de María. En opinión de W. Grundmann *(Das Evangelium nach Lukas,* 225), este episodio se une con el anterior por medio de un «quiasmo»: la parábola precedente es una ilustración concreta del amor al prójimo, es decir, del segundo mandamiento; éste, en cambio, es una ilustración del amor a Dios, o sea, del primer mandamiento. Pero eso fuerza indebidamente el sentido de la narración. El amor a Dios puede ser verdaderamente un motivo para es-

cuchar la palabra de Jesús; pero el propio texto no hace la menor referencia a esa motivación, de modo que se pueda justificar una posible vinculación de este pasaje con el de Lc 10,25-28. Véase, para más detalles, G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 252.

La construcción del episodio es tremendamente sutil. En un primer momento parece que la respuesta de Jesús a Marta pretende calmar su nerviosismo, diciéndole que basta con que prepare *un solo* plato. Pero cuando se lee la declaración de Jesús en todo su conjunto, se cae en la cuenta de que la expresión «una cosa» significa algo más que «un plato»; hay un matiz mucho más profundo. Esa «una cosa» queda identificada con «la mejor parte», y el propio Maestro es el que garantiza que «ésa no se le quitará» a María, a cambio de dejarle echar una mano en los quehaceres de su hermana.

En el episodio, la escucha de «la palabra» es realmente lo único —«una cosa»— necesario. En realidad, vuelven a resonar aquí ciertos ecos de Lc 8,15.21. La palabra que viene de labios del mensajero de Dios tiene prioridad absoluta sobre todas las demás preocupaciones de la vida. Marta quería agasajar a Jesús con un espléndido banquete; pero el Maestro le recuerda que por encima de esa disposición loable está la escucha de su palabra. Ahí radica el verdadero «servicio» *(diakonia);* lo verdaderamente importante es prestar atención a las instrucciones del Maestro más que proveer a sus necesidades físicas, aunque sea con un derroche de esplendidez (cf. Lc 8,14; 21,34: «los afanes/agobios de la vida»). Cf. Sal 55,23 (LXX).

Otro aspecto de este episodio es que Lucas no tiene reparo en presentar a una mujer en actitud de discípulo, sentada a los pies de Jesús; la descripción va más allá de lo apuntado en Lc 8,2-3. A pesar de la interpretación de E. Laland, resulta difícil admitir que el sentido de este episodio consista en una instrucción a las mujeres sobre la acogida que deben prestar a los predicadores itinerantes. Lo que hace Jesús es, sobre todo, exhortar a una mujer a que preste oídos al mensaje que él mismo proclama. Esta presentación de Jesús contrasta vivamente con la postura de los sabios, según la tradición rabínica posterior (cf. A. Oepke, TDNT 1, 781-782), y se podría considerar más bien en la línea de Prov 31,26.

Al venir inmediatamente después de la parábola del buen sa-

maritano, el pasaje da particular relieve a la escucha de la palabra de Jesús, una disposición que supera el mandato de amar al prójimo. El Maestro no descalifica el «servicio» de Marta, pero insiste en que todas esas preocupaciones pueden estar fuera de lugar. Una *diakonia* que no presta la suficiente atención a la palabra no tiene ninguna garantía de continuidad efectiva; por su parte, estar a la escucha de la palabra de Jesús es un «bien» duradero que nunca le será arrebatado al verdadero discípulo de Cristo.

Interpretar este episodio como una recomendación de la vida contemplativa, en cuanto superior a la vida activa, es introducir un enfoque alegórico, que no sólo carece de fundamento en el propio relato, sino que, además, da carta de ciudadanía a una distinción originada posteriormente como fruto de otras preocupaciones teológicas. El mensaje del texto va especialmente dirigido a la existencia del cristiano, que se define como *contemplativus(a) in actione*.

NOTAS EXEGETICAS

v. 38. *Mientras seguían su camino*

Un caso más de la construcción *en tō* —preposición *en*, más dativo del artículo— seguido de infinitivo; cf. Introducción general, tomo I, p. 198. Algunos manuscritos —códices A, C, D, W y la tradición textual «koiné»— alargan esta introducción, configurándola del modo siguiente: *egeneto de en tō poreuesthai autous kai autos eisēlthen* (= «Y sucedió, mientras seguían su camino, [que] él entró»). El verbo *poreuesthai* (= «caminar», «ir de camino») subraya el tema fundamental del «viaje». Véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general a Lc 9,51-56.

Una aldea

En el Evangelio según Lucas no se da el nombre específico de esta población. Cf. Lc 9,56. Desde luego, tiene que tratarse de una localidad más cercana a Galilea que a Jerusalén. La tradición de Juan dice expresamente (Jn 11,1; 12,1-3) que Marta y María, a las que presenta como hermanas de Lázaro, vivían en Betania, una aldea cercana a Jerusalén; pero Lucas no hace mención de esta localidad hasta después del viaje, en Lc 19,29: «Al acercarse a Betfagé y Betania, junto al monte que llaman de los Olivos».

Marta

Aunque el significado del nombre es «señora», «ama», no se emplea aquí en sentido simbólico, como signo de su función en el episodio. Es la forma femenina *(Mār[e]tā')* del sustantivo arameo *mārē'* (= «señor»), y no de *mār,* como piensa I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 451; cf. Str.-B., 2, 184. Véanse mis reflexiones en WA, 89. El nombre aparece ya en los restos de un osario del siglo I, procedente de Giv'at ha-Mivtar, en el distrito nororiental de Jerusalén. Cf. MPAT, n. 87. También se encuentra en papiros griegos procedentes de Egipto (BGU 1153,1.3; 1154,4) y en Plutarco, *Marius,* 17,2.

Le recibió

El verbo *hypodechesthai* denota la acogida de un huésped. Cf. Lc 7,36; 19,6; Hch 17,7. El contraste con Lc 9,53 es evidente.

En su casa

Omiten esta precisión el P[45], el P[75], el códice B y la versión sahídica; lo mismo hacen las ediciones críticas de Nestle-Aland (edición 26) y UBSGNT (edición 3). Sin embargo, otros manuscritos importantes traen diversas formulaciones: *eis tē oikian* (P[3], ℵ+, C+, L, Ξ; algunos de estos manuscritos añaden: *autēs* = «su», «de ella»); *eis ton oikon autēs* (códices A, D, K, P, W, Δ). La edición precedente de Nestle-Aland (edición 25) y la de Merk conservan la frase *eis tēn oikian.* En pura crítica textual, no resulta fácil decidirse por una u otra variante o incluso por la adición o la omisión. Véase TCGNT 153.

v. 39. *María*

También en Jn 11,1 se la presenta como hermana de Marta. Desde luego no se la puede identificar con María Magdalena, mencionada en Lc 8,2 (véase la respectiva «nota» exegética). Sobre el significado del nombre, véase la «nota» exegética a Lc 1,27. Los mejores manuscritos griegos leen aquí: *Mariam* (P[75], ℵ, B[2], C+, L, P), mientras que otros leen: *María* (P[45], A, B+, C[3], D).

Se sentó

La lectura más aceptada es la forma del participio femenino de aoristo pasivo: *parakathestheisa* (= «habiéndose sentado al lado»; en sentido reflexivo); así leen P[3], P[75] y códices ℵ, A, B, C+, L. En cambio, otros manuscritos —P[45] y códices C[3], D, W— dicen: *parakathisasa,* de significado prácticamente equivalente. A pesar de la interpretación de E. E. Ellis *(The Gospel of Luke,* 162), no hay motivo para suponer

que Jesús ya estaba a la mesa; de hecho, Marta aún andaba trajinando con los preparativos de la comida.

A los pies del Señor

La postura es característica del discípulo que escucha al maestro (véase la «nota» exegética a Lc 8,35; cf. Hch 22,3). Como dice K. Weiss (TDNT 6, 630), esa postura manifiesta «el ansia de aprender» que tenía María. Sobre este empleo narrativo del título «Señor», véase la «nota» exegética a Lc 7,13. La forma *kyriou* es la de P^{3}, ℵ, B^{2}, D, L, Ξ, etc., mientras que P^{45}, P^{75}, A, B^{+}, C^{2}, W, etc., leen, más bien: *Iēsou* (= «de Jesús»). Tal vez la lectura *kyrios* (= «Señor») obedezca a un influjo del siguiente v. 41.

Se puso a escuchar

Los manuscritos más importantes leen: *ēkouen,* en imperfecto (= «escuchaba»), con matiz de continuidad; en cambio, P^{45} y los códices L y Ξ ponen el aoristo: *ēkousen* (= «escuchó»; ¿tal vez en sentido incoativo?).

Sus palabras

Se refiere, naturalmente, a las instrucciones del Maestro. Véase la «nota» exegética a Lc 1,4 *(logos* = «palabra», «instrucción»).

v. 40. *Estaba muy atareada con todos los preparativos del servicio*

La frase implica, indudablemente, que también a Marta le hubiera gustado escuchar las instrucciones de Jesús, pero tuvo que dedicarse al trajín de los preparativos de una buena comida en honor de Jesús. La descripción de las dos hermanas es un puro contraste: la una, afanándose por el servicio; la otra, sentada a escuchar. El tema del «servicio» *(diakonia)* recoge la presentación de las «mujeres» en Lc 8,2-3.

Se presentó

Es decir, se plantó ante Jesús; una imagen muy familiar. Para el verbo *ephistanai,* véase la «nota» exegética a Lc 2,9.

Señor

Sobre el significado de este apelativo, véase la «nota» exegética a Lc 5,12.

Que me eche una mano

O también: «que venga a echarme una mano / a ayudarme»; la preposición *hina* puede tener sentido completivo o de finalidad. En el período

helenístico, la construcción de *hina* con subjuntivo equivale prácticamente a un infinitivo; cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 407.

v. 41. *El Señor*

Sobre el uso del término en un contexto narrativo, véase la «nota» exegética a Lc 7,13. A propósito de las sospechas de Westcott y Hort sobre la autenticidad de los vv. 41-42a, véase nuestra Introducción general, tomo I, p. 218.

Le replicó

Literalmente: «respondiendo, le dijo» *(apokritheis ... eipen);* un claro influjo de los LXX. Cf. Introducción general, tomo I, p. 193.

Marta, Marta

La repetición del nombre encierra una suave reprensión. Cf. Lc 6,46; 22,31; Hch 9,4; 22,7; 26,14.

Estás muy nerviosa y te preocupas demasiado
por todos esos detalles

La transmisión textual de esta frase y de la siguiente presenta una multiplicidad de variantes, que complican el análisis. Reseñamos únicamente las que tienen una mayor incidencia. La lectura más aceptada es: *merimnas kai thorybazē peri polla,* que corresponde a la traducción que ofrecemos en el epígrafe; ésta es la lectura de P^{3}, P^{45}, P^{75} y de los códices ℵ, B, C, D, L, W, etc. Pero el verbo *thorybazesthai* es más bien raro en griego; por eso algunos manuscritos —códices A, K, P, Δ, Π, Ψ— lo sustituyen por *tyrbazein* (= «inquietar», «incomodar»). Sobre *merimnan* (= «preocuparse»), cf. 1 Cor 7,34.

La respuesta de Jesús a Marta ilumina el significado de otros dos dichos sueltos, que aparecerán en el curso de la narración evangélica de Lucas: Lc 12,37; 22,27; Jesús no ha venido para que le sirvan (cf. Mc 10,45, texto que omite Lucas).

v. 42. *Sólo hay que preocuparse de una cosa*

La lectura más aceptada es: *henos de estin chreia* (= «de una sola [cosa] hay necesidad», «una sola cosa es necesaria»); ésta es la lectura de P^{45}, P^{75} y de los códices A, C^{+}, K, P, Δ, Π, Ψ, etc. Pero un códice minúsculo —el 38— lee *oligōn* (= «de pocos», «de pocas cosas») en vez de *henos* (= «uno», «una cosa»). La traducción debería ser, en este caso: «de pocas (cosas) hay necesidad», «pocas cosas son necesarias»; es decir, «no es necesario que prepares muchos platos». Pero un cierto

número de manuscritos —P[3] y códices ℵ[c], B, C[2], L, 33, etc.— combinan esas dos lecturas: *oligōn de estin chreia ē henos* (= «pocas cosas son necesarias, o [incluso] una sola», «pocas cosas son necesarias, fuera de una sola»). Por una parte, lo extraño de esa combinación, y por otra, las vacilaciones en la transmisión histórica del texto han llevado a algunas versiones —VL y siro-sinaítica— a omitir esta frase y la precedente.

Sin embargo, el descubrimiento del P[75], el texto más antiguo del Evangelio según Lucas, aclara las incertidumbres y aboga en favor de la lectura que hemos presentado en primer lugar, y que responde a la traducción que damos en el epígrafe. Por otro lado, el contraste entre «uno» *(henos; hen)* y «muchos» *(polla)* requiere intrínsecamente esa lectura, como propone M. Dibelius (FGT 119). Cf. Lc 18,22. Véase la contribución de G. D. Fee, *«One Thing Is Needful?» Luke 10:42,* en *New Testament Textual Criticism* (ed. por E. J. Epp/G. D. Fee; Oxford 1981) 61-76.

María, de hecho

Los códices ℵ, A, C, D, L, W, etc., omiten el nombre propio; mientras que lo traen expresamente P[3], P[75], códice B, etc. En cuanto a la conjunción, los códices ℵ, B, L, Ψ leen: *gar;* en cambio, los códices A, C, W, etc., leen: *de.*

La mejor parte

Literalmente: «la parte buena». Pero en el griego helenístico se emplea frecuentemente el grado positivo del adjetivo con valor de comparativo o de superlativo, ya que estas últimas precisiones tendían a desaparecer. Cf. BDF n. 245; M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 146. Véase nuestra Introducción general, tomo I, p. 220. Esta expresión subraya la exclusividad absoluta que pide la escucha de la palabra de Jesús. El término *meris* (= «parte») se usa, en los LXX, para indicar una porción de alimento (Gn 43,34; Dt 18,8; 1 Sm 1,4) o simplemente «porción», en sentido más bien genérico (cf. Sal 16,5; 119, 57).

Ésa

Literalmente: «que». El pronombre relativo *hētis* podría encerrar un matiz específico: «que, por esta razón», «tal ... que»; cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 218.

No se le quitará.

Algunos manuscritos —P[75], ℵ[2], A, C, W, etc.— añaden la preposición *apo* (por elipsis: *ap')* al verbo compuesto *aphairein* (= «quitar»), uno

de cuyos componentes es ya esa misma preposición; naturalmente, la adición no afecta al sentido.

Esta afirmación de Jesús, con que se cierra su comentario, adquiere nuevas connotaciones a la luz de textos como Lc 8,18; 12,19-21.33.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 10,38-42

Augsten, M., *Lukanische Miszelle:* NTS 14 (1967-1968) 581-583.

Baker, A., *One Thing Necessary:* CBQ 27 (1965) 127-137.

Bonnardière, A.-M. de la, *Marthe et Marie, figures de l'église d'après S. Augustin:* VSpir 86 (1952) 404-427.

Bover, J. M., *Porro unum est necessarium (Lc 10,42),* en *Valoración sobrenatural del «Cosmos»: La inspiración bíblica: Otros estudios* (XIV semana bíblica española, 21-26 sept. 1953; Madrid 1954) 383-389.

Fee, G. D., *«One Thing Is Needful?» Luke 10:42,* en *New Testament Textual Criticism: Ist Significance for Exegesis* (Hom. a Bruce M. Metzger; Oxford 1981) 61-75.

George, A., *L'Accueil du Seigneur: Lc 10,38-42:* AsSeign N. S. 47 (1970) 75-85.

Gillieson, T., *A Plea for Proportion: St. Luke x. 38-42:* ExpTim 59 (1947-1948) 111-112.

Kemmer, A., *Maria und Martha: Zur Deutungsgeschichte von Lk 10, 38ff. im alten Mönchtum:* «Erbe und Auftrag» 40 (1964) 355-367.

Knockaert, A., *Structural Analysis of the Biblical Text:* «Lumen vitae» 33 (1978) 471-481.

Laland, E., *Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10,38-42:* ST 13 (1959) 70-85.

— *Marthe et Marie: Quel message l'église primitive lisait-elle dans ce récit? Luc 10,38-42:* BVC 76 (1976) 29-43.

Matanic, A., *La pericopa di Lc. 10,38-42, spiegata da Ugo di St-Cher, primo esegeta degli Ordini Mendicanti († 1263):* «Divinitas» 13 (1969) 715-724.

Nicolas, J.-H., *La meilleure part: Marthe et Marie:* VSpir 75 (1946) 226-238.

Nolle, L., *Bethany:* Scr 4 (1949-1951) 262-264.

O'Rahilly, A., *The Two Sisters:* Scr 4 (1949-1951) 68-76.

Puzo, F., *Marta y María: Nota exegética a Lc 10,38-42 y 1 Cor 7,29-35,* en *Miscelánea bíblica Andrés Fernández* (= EstEcl 34, 1960) 851-857.

Stevenson, M., *Martha and Mary:* ExpTim 28 (1916-1917) 478.
Sudbrack, J., «*Nur eines ist notwendig*» *(Lk 10,42):* «Geist und Leben» 37 (1964) 161-164.
Vitti, A. M., *Maria optimam partem elegit (Lc. 10,38-42):* VD 10 (1930) 225-230.
Zerwick, M., «*Optima pars*» *(Lc 10,38-42):* VD 27 (1949) 294-298.

67. *EL «PADRENUESTRO»*
(11,1-4)

1 Una vez estaba él orando en cierto lugar, y, cuando terminó, uno de sus discípulos le dijo:

—Señor, enséñanos a orar, como Juan les enseñó a sus discípulos.

2 Él les dijo:

—Cuando oréis, decid:

«¡Padre!,
que tu nombre sea santificado,
que llegue tu Reino.
3 Danos cada día nuestro pan para la subsistencia.
4 Perdónanos nuestros pecados,
porque también nosotros perdonamos a todo el que nos hace el mal.
No nos dejes caer en tentación».

COMENTARIO GENERAL

El relato del viaje a Jerusalén se enriquece ahora con un nuevo episodio, en el que Jesús, a petición de sus discípulos, les enseña a orar (Lc 11,1-4). Aunque en la formulación de Lucas no aparece la invocación: «Padrenuestro», mis referencias a esta plegaria conservarán la fórmula tradicional —el «Padrenuestro»— porque, aunque derivada de la redacción de Mateo (Mt 6,9), ha adquirido carta de ciudadanía en la tradición y en el uso de las diversas confesiones cristianas.

La introducción de esta plegaria en este momento de la narración evangélica de Lucas cuadra perfectamente con su contexto inmediato. Hace muy poco, el propio Jesús acaba de invocar al «Padre», alabándole y dándole gracias (Lc 10,21-22); a continuación introdujo un «ejemplo» de amor al prójimo (Lc 10,29-37), y, por fin, pone de relieve el significado de la escucha de la palabra

como la «única cosa» necesaria (Lc 10,38-42). El conjunto de estos episodios revela, con diferentes modalidades, la actitud característica del discípulo con respecto a Dios y los sentimientos que deben brotar de esa actitud. Por otra parte, el «Padrenuestro» es el primero de un conjunto de tres pasajes dedicados a la oración (cf. R. Bultmann, HST 324); le siguen la parábola del amigo impertinente (Lc 11,5-8) y ciertas máximas sobre la eficacia de la oración (Lc 11,9-13), que alcanzan su punto culminante en la donación del Espíritu, el don supremo que dará el Padre a los que se lo pidan (Lc 11,13b).

La Antigüedad cristiana nos legó tres formulaciones distintas del «Padrenuestro». La más concisa es la de Lucas, que consta de cinco imperativos; la de Mateo (Mt 6,9-13) es más extensa, con siete imperativos, y, finalmente, la más amplia de todas, también con siete imperativos y, además, una doxología, se encuentra en *Did* 8,2. Esta formulación de la *Didachē* depende, casi con toda seguridad, de la redacción de Mateo; en cuanto a la doxología, aparte de que también se encuentra en algunos manuscritos, como variante de Mt 6,13, y está probablemente basada en 1 Cr 29, 11-12, parece ser una adaptación litúrgica del propio texto de la plegaria, ya en los primeros tiempos de la comunidad primitiva. Tanto Mateo como Lucas tomaron de «Q» sus respectivas formulaciones, aunque se ven las huellas de su trabajo redaccional. En el Evangelio según Mateo, esta oración es parte del discurso de la montaña, y se presenta como un ejemplo de trato íntimo con el Padre, en oposición al exhibicionismo de los hipócritas (cf. Mt 6, 5-6) y a la palabrería de los paganos (cf. Mt 6,7-8). La colocación del «Padrenuestro» en las dos recensiones evangélicas responde a una razón temática, aunque naturalmente diversa en cada evangelista.

Por el número de imperativos se puede decir que la formulación de Lucas reproduce más exactamente el texto de «Q» y está incluso más cerca de las palabras pronunciadas por el propio Jesús. La base de esta afirmación es la conocida tendencia de Mateo a añadir explicaciones a las palabras de Jesús (véase nuestro comentario general a Lc 6,20-49, tomo II, p. 599); aunque no se puede excluir la posibilidad de que el propio Mateo hubiera encontrado

esa oración ya en forma más extensa y ampliada con elementos de origen litúrgico. Mateo ha añadido las siguientes frases:

1. Como complemento de la invocación inicial —«¡Padre!»—, Mateo añade: «nuestro» (*hēmōn* = «de nosotros»), y «que (estás) en los cielos» (*ho en tois ouranois),* una de sus formulaciones favoritas, posiblemente derivada de Mc 11,25-26, pero que no aparece jamás en Lucas, a pesar de que Lc 11,13 sugiere un cierto conocimiento de esa formulación. Cf. Mt 5,16.45; 6,1; 7,11.21; 10,32-33; 12,50; 16,17; 18,10.14.19. Véase, con todo, J. Jeremias, *The Prayers of Jesus,* 32.

2. Como complemento de las dos desiderativas sobre el «nombre» de Dios y sobre su «Reino», Mateo añade: «que tu voluntad se cumpla en la tierra como en el cielo».

3. Y como conclusión de las tres últimas peticiones en primera persona del plural, Mateo añade una cuarta petición: «líbranos del mal» (o «del Maligno»).

Ante esta formulación más amplia, enriquecida con elementos tan acordes con el espíritu de la oración, resulta difícil admitir que haya sido Lucas quien los ha suprimido, aunque así llegara a pensarlo san Agustín en una ocasión (cf. *Enchiridion,* 116 = CCLat 46, 111) y, recientemente, M. D. Goulder, *The Composition of the Lord's Prayer:* JTS 14 (1963) 32-45. Para más detalles, véase J. Jeremias, *The Lord's Prayer,* 11-12.

No se puede negar que la formulación de Mateo, con sus adiciones, confiere a la oración una tonalidad judía más acusada que la que se manifiesta en Lucas. Éste, sin embargo, ha introducido un par de retoques de carácter redaccional. Por ejemplo, ha cambiado el imperativo aoristo: *dos* («da») —texto de «Q»—, por el imperativo presente: *didou,* con su matiz de continuidad; ha sustituido el adverbio *sēmeron* (= «hoy») por la expresión distributiva: *to kath' hēmeran* (= «cada día»); ha destruido el paralelismo de «Q» —conservado en Mateo— entre *opheilēmata* (= «deudas») y *opheiletais* (= «deudores»), sustituyendo el primer término por *hamartias* (= «pecados») y alterando la formulación del segundo: *panti opheilonti hēmin* (= «a todo el que nos hace el mal»), en lugar de *opheiletais* (= «deudores»). Con este último cambio, Lucas elimina toda connotación religiosa del término «deuda», que,

por ser exclusivamente semítica, podría ser incomprensible para sus lectores paganocristianos. Otro retoque redaccional es la sustitución del perfecto *aphēkamen* (= «hemos perdonado») por un genérico presente: *aphiomen* (= «perdonamos»). Y, por último, el específico «deudores» adquiere una connotación más universalista, al transformarse en: «todo el que nos hace el mal» (véase la «nota» exegética al v. 4). Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 195-196.

La oración propiamente dicha va precedida, en el Evangelio según Lucas, de una introducción narrativa, que proporciona el marco adecuado para la «enseñanza» del Maestro. Ese marco es doble: por una parte, se presenta al propio Jesús en oración; por otra, suena la petición de los discípulos, deseosos de aprender a orar. Según ciertos comentaristas, ése debió de ser el «contexto histórico» en el que Jesús pronunció las palabras del «Padrenuestro» (cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 164; I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian,* 456). Pero eso no parece tan evidente. Por un lado tenemos la típica introducción de Lucas: *kai egeneto* (= «Y sucedió ... que»), y por otro, la presentación de Jesús en comunicación con Dios y su insistencia en la necesidad de orar continuamente son características de la composición personal del propio Lucas (cf. Introducción general, tomo I, p. 411). Por eso habrá que pensar más bien que el marco narrativo es obra del propio evangelista. Eso confiere al episodio un carácter de «declaración» de Jesús; aunque, en realidad, desde el punto de vista de historia de las formas, hay que inscribir el «Padrenuestro» en la categoría de «dichos de Jesús». La función de ese encuadramiento narrativo consiste en dar todo su relieve a la ocasión concreta en la que Jesús enseña a sus seguidores uno de los comportamientos esenciales del discípulo, su relación con Dios.

En la versión de Lucas, la oración consta de los elementos siguientes: una invocación («¡Padre!»); dos aspiraciones explícitamente dirigidas a Dios, en segunda persona del singular, y tres peticiones, que se le plantean en primera persona del plural. En la formulación de Mateo se amplifican los componentes: una invocación más extensa, tres deseos sobre el plan de Dios y cuatro peticiones.

Con la oración del «Padrenuestro», Jesús enseña —y paralelamente autoriza— a sus discípulos a dirigirse a Dios como «Padre», precisamente con el título que él mismo acaba de emplear para alabarle y darle gracias (cf. Lc 10,21), y que resonará de nuevo en los momentos más difíciles de su existencia (cf. Lc 22,42; 23,34.46). Las cartas de Pablo (cf. Gál 4,6; Rom 8,15), que conservan una tradición muy primitiva sobre la oración inspirada por el Espíritu, no sólo reproducen la correspondencia aramea de la invocación «¡Padre!», *ʾabbāʾ*, sino que constituyen un testimonio de que la primitiva comunidad mantenía fresco el recuerdo del modo tan característico con el que Jesús se dirigía a Dios; una invocación típicamente suya, que carece de paralelos en la tradición del judaísmo precristiano. El carácter de intimidad que va inherente a esta invocación configura su empleo por la comunidad cristiana. A Dios no se le llama «Padre» en el sentido veterotestamentario de origen de la colectividad racial, de instaurador del pueblo elegido o de señor de la alianza (véase la «nota» exegética al v. 2). En la comunidad cristiana, dirigirse a Dios con el apelativo de «Padre» implica una intimidad con Dios, afín a la que tiene el propio Jesús; Dios no es solamente una personificación de la trascendencia, cuyo señorío se eleva sobre los cielos, sino un ser cercano que se preocupa del hombre y cuida de él, como un padre cuida de su hijo. Ni Mateo ni Lucas entran en más explicaciones sobre la paternidad de Dios, pero el indiscutible trasfondo del arameo *ʾabbāʾ*, que Lucas traduce exactamente por *pater,* deja resonar toda la gama de sus connotaciones.

El empleo de la primera persona del plural, en la segunda parte de la plegaria, indica suficientemente que la oración se dirige a Dios en un ambiente *comunitario;* oran —y oramos— comunitariamente, como discípulos de Jesús. Para más detalles, véanse las obras de N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus,* 41, y de J. Jeremias, *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte,* 15-16; *The Prayers of Jesus,* 94-107.

Las dos frases desiderativas expresan una alabanza a Dios, que brota del seno de la comunidad cristiana, consciente de su filiación. El contenido de esas aspiraciones supera las capacidades del ser humano; el único que puede darles realidad cumplida es el propio Dios. En paralelismo bimembre, se pide a Dios su intervención

escatológica, para que todos proclamemos que su nombre es santo y para que su Reino se manifieste entre los hombres con su llegada definitiva.

El primer deseo del orante se refiere al «nombre» de Dios y recoge el lenguaje veterotestamentario de textos como 2 Sm 6,2; Jr 7,11; Am 9,12. Pero, concretando aún más, lo que se refleja es una de las concepciones típicamente veterotestamentarias, según la cual Dios mismo se encargará de que su «nombre sea santificado»; es decir, Dios sale por sus fueros, de modo que se reconozca su santidad y se proclame su alabanza. Los ecos de la profecía de Ez 36,22-28 son inconfundibles. El profeta tiene que comunicar al pueblo: «Esto dice el Señor: No lo hago por vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre, profanado por vosotros en las naciones adonde fuisteis. Mostraré la santidad de mi nombre ilustre profanado entre los paganos, que vosotros profanasteis en medio de ellos, y sabrán los paganos que yo soy el Señor —oráculo del Señor— cuando les muestre mi santidad en vosotros» (Ez 36, 22-23). Cuando Dios restaure la casa de Israel y le dé «un corazón nuevo» y le infunda «un espíritu nuevo» (Ez 36,26), la arrancará de en medio de las impurezas paganas y la manifestará como una nación *santa,* es decir, como pueblo de su propiedad, dedicado exclusivamente al servicio de su «santo nombre». Eso es lo que el Señor exige a Israel: «Sed santos, porque yo soy santo» (Lc 11,45; cf. 5,16; Ez 20,41; 38,23).

Ahora bien: cuando la comunidad cristiana reivindica la santidad del nombre de Dios, pidiendo al Padre que manifieste esa cualidad de su ser, lo que desea es que esa manifestación resplandezca primariamente en la actividad de Jesús e incluya, al mismo tiempo, la actuación de sus discípulos. En las aspiraciones de la comunidad cristiana se reconocen, por una parte, esa santidad inherente al «santo nombre» de Dios, y por otra, el modo concreto de su actuación en la historia humana.

El segundo deseo de la comunidad orante tiene como objetivo: «tu Reino»; es decir, que la soberanía absoluta de Dios sobre el acontecer humano llegue a su plena madurez escatológica y se manifieste como realidad consumada. Sobre el significado de «Reino», en el Evangelio según Lucas, véanse nuestras reflexiones en la Introducción general a este comentario, tomo I, pp. 256-261. En

cuanto a las diversas modalidades de su «llegada», cf. Lc 10,9.11; 17,20; 22,16.18. También este deseo de la comunidad orante se refiere, primariamente, a la acción de Dios, que, en esta nueva etapa, se manifiesta en y por medio de la actividad de Jesús; pero ahora, concretamente después de Pascua, en este nuevo período de su existencia, la comunidad pide que ese «Reino» de Dios se vaya encarnando progresivamente en la actualización cotidiana del plan divino de salvación.

No es, en modo alguno, evidente que estos dos deseos de la comunidad cristiana traicionen una conciencia del retraso de la parusía. Su verdadero contenido es el clima comunitario de alabanza a Dios, donde se manifiesta su relación filial con el «Padre». De ahí, precisamente, brotan las peticiones que siguen a continuación.

La segunda parte de esta oración comunitaria, en la versión de Lucas, completa la alabanza a Dios con una serie triple de peticiones. La comunidad de discípulos depende esencialmente del «Padre». Por eso tiene que pedirle que socorra sus necesidades diarias de sustento; tiene que implorar su perdón, ya que el pecado es una realidad esencialmente humana, y tiene que rogarle que no la enfrente con situaciones en las que pueda peligrar su actitud de entrega y de confianza en el «Padre». Como complemento de la segunda petición se añade una frase explicativa, que manifiesta la actitud de la comunidad; también los discípulos perdonan a todo el que les hace el mal (cf. Mt 18,23-35). La triple serie de peticiones expresa, por un lado, una confianza inquebrantable, y por otro, la convicción de que la súplica será escuchada. Dos de las peticiones se hacen eco de una experiencia fundamental del antiguo Israel. La travesía del desierto quedó marcada por una intervención de Dios, con la que proveía diariamente a las necesidades físicas del pueblo: «Yo haré llover pan del cielo; que el pueblo salga a recoger la ración de cada día. Lo pondré a prueba a ver si guarda mi ley o no» (Éx 16,4; cf. Sal 78,24).

Rememorando aquella experiencia, la actual comunidad cristiana pide al «Padre» el sustento de cada día, y que no la deje desfallecer en el momento de la prueba. El punto de partida de la segunda petición es una toma de conciencia de la situación existen-

cial del cristiano; aunque hijo del «Padre», el discípulo reconoce que vive en un mundo de pecado: él mismo peca y, a la vez, es víctima del pecado ajeno. También en esta petición se anudan temas veterotestamentarios (cf. Sal 25,11; 51,5-6; 130,8). La frase explicativa que se añade a la petición no se puede entender como una exigencia recíproca, en sentido de *do ut des,* ni como «condición» (cf. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 460); más bien es consecuencia de un profundo convencimiento de que no se puede esperar el perdón de Dios si se rehúsa el perdón humano. La petición despierta una nueva sensibilidad para comprender que la paternidad de Dios implica un reconocimiento de la fraternidad humana.

¿Habrá que entender todas esas cláusulas —tanto los deseos como las peticiones— en sentido exclusivamente escatológico? Tal vez la redacción de Mateo se preste más que la de Lucas a esa clase de interpretación volcada hacia el futuro, es decir, escatológica. Pero hay que subrayar que los cambios redaccionales introducidos en la versión de Lucas suavizan mucho esa proyección. No se puede negar que los dos deseos iniciales sobre la santificación del «nombre» de Dios y sobre la llegada del «Reino» tienen un marcado carácter escatológico. Pero no ocurre así con las peticiones siguientes. La primera —mantener la subsistencia— y la última —preservar de la apostasía— tienen su propio punto de referencia en los avatares diarios de la existencia cotidiana. Y probablemente hay que decir lo mismo sobre la segunda petición: «perdónanos nuestros pecados».

Ahora bien: ¿cuál es ese pan que la comunidad cristiana debe pedir todos los días? Más adelante, en la «nota» exegética al v. 3, daremos una panorámica sobre la historia de la interpretación del adjetivo *epiousios.* Después de largas reflexiones me decido por la explicación de Orígenes: «nuestro pan para la subsistencia», es decir, lo que necesitamos para subsistir. El propio Orígenes terminó por alegorizarlo como «pan del cielo», iniciando de esta manera un proceso de interpretación que se plasmó en el adjetivo «supersustancial» —acuñado por san Jerónimo—, con referencia a la eucaristía. Sin embargo, un buen número de santos Padres no tienen el menor reparo en entenderlo como el pan «que sustenta la vida», «que se requiere para la constitución vital de nuestro cuerpo y

para que nuestro organismo desarrolle sus funciones» (cf. Cirilo de Alejandría, Cirilo de Jerusalén, Basilio, Juan Cristóstomo, Eutimio Zigabeno); para ciertas interpretaciones, más bien extravagantes, de la exégesis patrística y medieval, véase J. Hennig, *Our Daily Bread:* TS 4 (1943) 445-454; J. Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»* (París 1969). La temática veterotestamentaria que presenta a Dios preocupándose de proporcionar alimento a su pueblo, concretamente con el «maná», viene en apoyo de esta interpretación material que, en definitiva, es la más natural de *ton arton hēmōn ton epiousion*. Ésta parece ser la explicación más convincente, al menos por lo que toca al significado de la frase en el estadio I de la tradición evangélica.

No hay que olvidar, con todo, que una interpretación siempre está sujeta a un proceso condicionado por múltiples factores. Dentro del propio judaísmo precristiano, el «maná» sufrió una alegorización que transformó su realidad material en «pan de ángeles» (Sal 78,25, donde el texto masorético lee: *leḥem ʾabbîrîm* = «pan de los fuertes»; Sab 16,20). Por consiguiente, y situándonos en el estadio III de la tradición evangélica, resulta difícil que una frase como «nuestro pan para la subsistencia» hubiera quedado restringida a su significado primario; sobre todo, en un escritor como Lucas, que habla de «la fracción del pan» con resonancias eucarísticas (cf. Lc 24,35; Hch 2,42.46; 20,7.11). En este contexto, la oración de la comunidad cristiana pediría un «pan para la subsistencia», con una proyección hacia el Reino.

En casi todos los sentidos, el «Padrenuestro» es una oración plenamente judía. Salvo el adjetivo *epiousios* —según como se interprete— y la invocación inicial —sobre todo, en la versión de Lucas—, las demás frases del «Padrenuestro» podrían ser idénticamente recitadas por un judío religioso. Basta recorrer cualquier repertorio de oraciones judías para encontrar estrechos paralelismos con la oración cristiana por excelencia; incluso con la invocación inicial, especialmente, según la fórmula de Mateo (sobre el vocativo simple *pater,* de la formulación de Lucas, véase la respectiva «nota» exegética). Reseñamos a continuación algunos de esos paralelismos:

1. Invocación: «Nuestro Padre» (cf. Is 63,16; 64,7; Tob 13, 4; Eclo 51,10, según el texto hebreo).

2. Adición: «Que (estás) en los cielos» (cf. *Mekilta* de Éx 20,25: «su Padre que está en el cielo, el Santo»).

3. Primera aspiración: «Que tu nombre sea santificado» (cf. *Qaddiš*, en *Encyclopedia judaica*, Jerusalén 1971, 10, 660: «Que su nombre sublime sea exaltado y santificado en el mundo que él mismo creó según su voluntad»).

4. Segunda aspiración: «Que llegue tu Reino» (cf. *Qaddiš*, ibíd.: «Que él haga que su reinado esté en vigor todos los días de tu vida y durante la vida de toda la casa de Israel»).

5. Primera petición: «Danos cada día nuestro pan para la subsistencia» (cf. Prov 30,8: «Concédeme mi ración de pan», «dame únicamente el alimento que necesito»; el texto masorético dice: *leḥem ḥuqqî*, traducido en el targum por: *laḥmaʾ ⟨de⟩ mistî)*.

6. Segunda petición: «Perdónanos nuestros pecados» (cf. *Amidah*, 6: «Perdónanos, Padre nuestro, porque hemos pecado; perdónanos, Rey nuestro, porque hemos transgredido tus mandatos»; véase L. Finkelstein: JQR 16, 1925-1926, 146-147).

7. Última petición: «No nos dejes caer en tentación» (cf. bBer. 60b: «No me dejes caer en la esclavitud del pecado, en la opresión de la culpa o en la angustia de la tentación»).

Es verdad que muchas de estas oraciones judías, que se emplean como término de comparación (cf. J. J. Petuchowski/M. Brocke, *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy)*, se escribieron bastantes siglos después del Nuevo Testamento. Éste es el caso del *Qaddiš*, que se menciona por primera vez en el siglo VI d. C.; o el del tratado de las *Berakot* (= «Bendiciones»), perteneciente al Talmud babilónico, que data del período amoraico, es decir, de los siglos IV-V d. C. Esto hace posible que algunas de esas oraciones representen un cierto influjo de determinados pasajes del Nuevo Testamento. Pero el hecho del paralelismo es muestra suficiente de la profunda huella judía que manifiesta el «Padrenuestro».

Con las cautelas que supone todo intento de reconstrucción, tal vez pudiera presentarse la forma original aramea del «Padrenuestro» de la manera siguiente:

ʾAbbāʾ,	¡Padre!
yitqaddaš šemāk,	que tu nombre sea santificado,
teʾtêh malkûtāk,	que llegue tu Reino,
laḥmánāʾ dî misteyāʾ hab	nuestro pan de subsistencia
lánāh yômāʾ denāh,	dánoslo este día,
ûšebuq lánāh ḥôbaynāʾ	y perdónanos nuestras deudas
kedî šebáqnāʾ	como nosotros perdonamos
leḥayyābaynāʾ,	a nuestros deudores,
weʾal taʿēlinnánāʾ	y no nos dejes caer
lenisyôn.	en tentación.

Si, en vez de «nuestro pan para la subsistencia», se prefiere la traducción de *ton arton hēmōn ton epiousion* como: «nuestro pan del futuro/del mañana», su correspondencia aramea debería ser: *laḥmánāʾ dî limḥar.* Esto, por lo que se refiere al texto de Lucas. Las adiciones de Mateo tendrían la siguiente forma aramea:

ʾAbûnāʾ dî bišmayyāʾ,	¡Padre nuestro, que (estás) en los [cielos!
tihwêh reʿûtāk	hágase tu voluntad,
hêk dî bišmayyāʾ	como en el cielo,
ʾap ʿal ʾarʿāʾ,	también sobre la tierra;
beram ʾaṣṣélnāʾ min beʾîšāʾ	pero líbranos del mal/del Maligno.

Ciertamente, es posible que Jesús hubiera recitado el «Padrenuestro» en hebreo y no en arameo; pero eso suscita una cuestión, de orden más bien general, sobre la enseñanza de Jesús: ¿habría empleado el hebreo o, más bien, el lenguaje corriente de Palestina, es decir, la lengua aramea? Personalmente me inclino por el arameo (véase, para más detalles, WA 38-46). La reconstrucción de la forma original aramea del «Padrenuestro» será siempre muy problemática, dado nuestro conocimiento, más bien limitado, del arameo palestinense de la época de Jesús.

Lo que ciertamente resulta muy significativo es que la forma de la oración, en la versión de Lucas, contiene una serie de elementos que tienen muchas correspondencias con otros pasajes del Evangelio según Lucas, donde se presenta a Jesús en oración. Desde esta perspectiva se puede decir que el «Padrenuestro» es una síntesis apretada de la enseñanza de Jesús. Véase, para más detalles, P. Edmonds, *The Lucan Our Father: A Summary of Luke's Teaching on Prayer?:* ExpTim 91 (1979-1980) 140-143.

v. 1. *Una vez estaba él orando*

Literalmente: «Y sucedió, mientras él estaba ... orando, ... (que) uno de sus discípulos le dijo...». La construcción es: *kai egeneto,* seguida de una temporal con *en tō* más infinitivo, que termina con verbo en indicativo *(eipen* = «dijo»), sin la conjunción *kai;* cf. Introducción general, tomo I, p. 199. También en Lc 9,18 se menciona la presencia de los discípulos, mientras Jesús está en oración.

Cuando terminó

Esta frase circunstancial depende, a su vez, de la oración temporal con infinitivo: *en tō einai auton ... proseuchomenon* (= «mientras él estaba ... orando»).

Uno de sus discípulos

Véanse las «notas» exegéticas a Lc 5,30; 6,13.17; 8,9; 9,10.40. El discípulo queda en el anonimato.

Señor

Sobre el vocativo *kyrie,* véase la «nota» exegética a Lc 5,8.

Enséñanos a orar

Los discípulos, impresionados por el ejemplo de Jesús, tan frecuente en el Evangelio según Lucas, desean imitar al Maestro en su comunicación con Dios. Pero no es ése, precisamente, el motivo que aducen.

Como Juan les enseñó a sus discípulos

En Lc 5,33 se mencionan las oraciones de los discípulos de Juan (véase la respectiva «nota» exegética). Pero en ningún sitio se da una referencia concreta sobre el contenido o las modalidades de esa oración ni sobre el hecho mismo de esa enseñanza del Bautista. Tal vez se pudiera ver aquí una insinuación de ciertos rezos característicos de Juan y distintos de las habituales plegarias. Sobre las oraciones de los esenios, véanse 1QS 10,1-11,22 y todo el libro de los *Hôdāyôt,* o *Himnos de acción de gracias* (1QH). Para ulteriores explicaciones, cf. J. A. T. Robinson, *The Baptism of John and the Qumran Community:* HTR 50 (1957) 177; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament,* 1, 88.

v. 2. *Cuando oréis*

La lectura más aceptada es el presente de subjuntivo: *proseuchēsthe,* según los códices ℵ, B, D, L, Ξ, Ψ y la tradición textual «koiné»; pero

otros manuscritos —P[75], A, C, P, W, etc.— ponen el verbo en presente de indicativo: *proseuchēsthe*. Dada la presencia de la conjunción *hotan*, hay que preferir el subjuntivo como expresión de una temporalidad genérica; la traducción podría ser: «Siempre que (oréis)». Cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, n. 325.

La construcción de Lucas encierra un matiz ligeramente diferente con respecto a la formulación de Mateo: «Vosotros debéis orar así (*houtōs*)» (Mt 6,9). Ninguno de los dos insiste en la obligación de orar; pero la formulación de Lucas presenta el «Padrenuestro» como el *modelo* de *toda* oración del cristiano, mientras que Mateo sólo la ofrece como *un* ejemplo de oración. La frase introductoria de Lucas ha dado pie para considerar el «Padrenuestro» como la oración más habitual del cristiano. Pero, al parecer, no lo entendía así la Iglesia primitiva, ya que el «Padrenuestro» se reservaba para los bautizados y su recitación estaba rodeada de un aura de misterio (véase la fórmula de la antigua liturgia romana, que servía de introducción a la recitación comunitaria del «Padrenuestro»: *Audemus dicere* (= «Nos atrevemos a decir»). Para más detalles, véase T. W. Manson, *The Lord's Prayer:* BJRL 38 (1955-1956) 99-113, 436-448.

¡Padre!

Lucas emplea la forma simple del vocativo *pater* igual que en Lc 10, 21 (véase la «nota» exegética a este último texto). La expresión es equivalente al arameo *ʾabbāʾ*, que fue, sin duda, la invocación pronunciada originariamente por Jesús. Por otra parte, el hecho de que Mc 14, 36; Gál 4,6; Rom 8,15 conserven el arameo *ʾabbāʾ* aboga en favor de la formulación de Lucas, como más primitiva que la de Mateo: «¡Padre nuestro, que (estás) en los cielos!». Es verdad que en algunos códices de Lucas —A, C, D, W— y la tradición textual «koiné» se añade: «nuestro» y «que (estás) en los cielos»; pero no cabe duda que estas adiciones son fruto de un conato de armonización, atribuible a los copistas.

En el Antiguo Testamento también se considera a Dios como Padre. El pueblo de Israel es hijo de Dios, más aún, su primogénito, como también lo es el rey (cf. Éx 4,22; Dt 14,1; Os 11,1-3; 2 Sm 7,14). El título de «padre» se atribuye a Dios, de manera explícita, cuando se le presenta como creador (cf. Dt 32,6; Mal 2,10), como señor del pueblo elegido (Jr 3,19; 31,9; Is 63,16; Tob 13,4), como ofendido por el pecado de Israel (Jr 3,4-5; Mal 1,6), como fuente de misericordia y de perdón (Sal 103,13; Is 64,7-8). Israel reconoce a Dios como «nuestro padre», y ésa es la invocación que David habrá de dirigirle: «Tú eres mi padre» (Sal 89,27). En los textos que hemos aducido, Dios es

«Padre», en cuanto origen de la colectividad racial, instaurador del pueblo elegido o en cuanto señor de la alianza. El empleo de este apelativo, en la oración individual, es más bien raro en el judaísmo palestinense de la época precristiana; tal vez pudieran aducirse expresiones como Eclo 23,1.4; 51,10, pero se trata de unos textos más bien problemáticos y poco seguros desde el punto de vista crítico. Véase J. Jeremias, *The Prayers of Jesus,* 23, nn. 51, 28.

En este contexto del judaísmo precristiano hay que considerar el uso de *ʾabbāʾ* o de *pater* al menos como «sorprendente e inusitado», por no decir «absolutamente fuera de lo común» (W. G. Kümmel, *The Theology of the New Testament according to Ist Major Witnesses, Jesus — Paul — John,* 40). Aun tomando en consideración todos los textos de la literatura rabínica, desde el período «más antiguo del judaísmo palestinense», en que se hace referencia a Dios como «padre» (cf. J. Jeremias, *The Prayers of Jesus,* 16-29), no puede menos de resultar sorprendente la conclusión a la que llega el propio J. Jeremias: «Hasta el momento, la literatura del antiguo judaísmo palestinense no nos proporciona suficientes datos como para afirmar que la invocación 'Padre mío' se usara con referencia a Dios en la oración individual» (*The Prayers of Jesus,* 29; subrayado en el original). *A fortiori,* se puede decir lo mismo del simple *ʾabbāʾ*. Véase mi artículo, de inminente publicación, *Abba and Jesus' Relation to God,* en *Mélanges Jacques Dupont* (París 1987).

Es posible que el arameo *ʾabbāʾ* fuera, en sus orígenes, un término infantil que expresaba la intimidad del círculo de la familia. La forma *ʾabbāʾ,* en arameo, representa el estado enfático que, traducido literalmente, da *ho patēr,* como en Mc 14,36; Rom 8,15; Gál 4,6; mientras que la traducción de Lucas: *pater,* es más clásica. Compárese esta formulación con el vocativo de Dn 2,4: *malkāʾ* (= «¡Oh rey!», «¡Majestad!»), que los LXX traducen con el vocativo simple: *basileu.*

La sencillez de esta invocación: «¡Padre!», contrasta con las formulaciones tan recargadas de muchas oraciones judías. R. Bultmann establece una comparación entre «la elegancia, la emotividad, la belleza litúrgica, aunque, a veces, excesivamente recargada, de las invocaciones judías, y la impresionante simplicidad de '¡Padre!'. Por ejemplo, la 'Oración de las dieciocho peticiones', que todo judío practicante debe recitar tres veces al día, comienza con esta invocación barroca: '¡Señor, Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob! ¡Dios Altísimo, Creador de cielo y tierra! ¡Nuestro Escudo y Escudo de nuestros padres!'. Sin embargo, el 'Padrenuestro' supera a esas oraciones judías no sólo por la limpieza de su invocación inicial, sino por la ma-

jestuosa simplicidad de su desarrollo ... Dios está cerca; escucha y comprende ese tropel con que se le agolpan nuestras peticiones, como un padre sabe comprender los balbuceos de su hijo...» *(Theology of the New Testament,* 1, 23-24).

Jesús enseña a sus discípulos a dirigirse a Dios, como él mismo acaba de hacerlo (cf. Lc 10,21). Pero, como advierte G. Bornkamm *(Jesus of Nazareth,* Nueva York 1975, 128), no se debe pasar por alto que «no hay ni una sola indicación de que Jesús uniera su voz a la de sus discípulos para recitar juntos el 'Padrenuestro'». Del uso tan particular que Jesús hace del término *ʾabbāʾ* deducen ciertos comentaristas que él era consciente del carácter «único» de su «filiación» (sobre este aspecto, véase la «nota» exegética a Lc 10,21). Para una reflexión ulterior, cf. G. Dalman, *The Words of Jesus,* 190; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (Londres 1975) 21-37.

Que tu nombre sea santificado

Lucas conserva el imperativo de aoristo de la voz pasiva —en tercera persona del singular— del verbo *hagiazein,* reproduciendo así la forma de «Q»; en esto coincide con Mt 6,9 y con *Did.* 8,2. En cuanto aoristo, expresa una acción puntual, perfectamente coherente con el matiz escatológico de esa aspiración del cristiano. La tradición de Juan recoge también esa alabanza, aunque expresándola a su manera (cf. Jn 12,28: «Padre, glorifica tu nombre»). Sobre el sentido de la expresión, véanse nuestras reflexiones en el Comentario general.

Que llegue tu Reino

La transmisión textual ofrece numerosas variantes de todo tipo de procedencias. Por ejemplo, el códice D introduce, en el mismo comienzo de la frase, la expresión *eph' hēmas* (= «sobre/a nosotros»). Algunos códices minúsculos —162, 700—, Marción y, entre los santos Padres, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor formulan esta petición de manera distinta: «Venga sobre nosotros tu santo Espíritu y nos purifique». La modificación se debe, con toda probabilidad, a su uso litúrgico en las ceremonias bautismales. A pesar de la opinión de R. Leaney *(The Lucan Text of the Lord's Prayer,* 103-111), difícilmente puede tratarse de un elemento constitutivo de la fórmula originaria o incluso de la formulación de Lucas. Cf. B. M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible* (Nueva York 1981) 122. También en este caso el empleo del imperativo aoristo segundo de la voz activa *elthetō* —o tal vez por contaminación de la forma de aoristo primero *elthatō*— sugiere la consideración de un aspecto puntual acorde con su matización escatológica.

La «llegada» del Reino de Dios no pertenece a las nociones típicamente veterotestamentarias.

Después de esta frase, algunos manuscritos —códices A, C, D, W, Δ, Θ— y la tradición textual «koiné» añaden: «Que se cumpla tu voluntad en la tierra como en el cielo». Pero se trata, evidentemente, de un conato de armonización con la fórmula de Mateo debido a algún copista.

v. 3. *Danos cada día*

En esta primera petición, Lucas sustituye el adverbio original: *sēmeron* (= «hoy») —formulación de «Q» (cf. Mt 6,11)—, por la frase: *to kath' hēmeran* (= «cada día», «diariamente»); cf. Lc 9,23; 16,19; 19, 47; 22,53; Hch 2,46.47; 3,2; 16,11; 17,11. Esa misma expresión, en sentido distributivo, aparece también en Aristófanes, *Los caballeros,* 1126. Cf. Lv 23,37, en la versión de los LXX, donde se añade: *eis hēmeran* (= «según corresponda a cada día»). El aspecto distributivo cuadra perfectamente con el imperativo presente *didou,* que confiere a la acción su matiz de continuidad. Estas dos sustituciones operadas por Lucas —*to kath' hēmeran,* en vez de *sēmeron,* y *didou,* en vez de *dos*— despojan a la formulación de «Q» de su relieve escatológico. Cf. BDF nn. 335, 336.3; M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 242.

Nuestro pan para la subsistencia

La misma frase: *ton arton hēmōn ton epiousion* aparece igualmente en Mt 6,11 y en *Did.* 8, 2. Desde siempre se ha discutido el significado preciso de *epiousios.* Según Orígenes *(De oratione,* 27, 7; GCS 2, 366-367), se trata de un término totalmente desconocido tanto en la literatura griega como en el lenguaje corriente; en su opinión, es un invento de los evangelistas. Después de exhaustivas investigaciones, no se puede decir con absoluta seguridad que esa palabra pueda encontrarse en algún texto extrabíblico. Según algunos comentaristas, el término sale en un papiro del siglo v d. C. (cf. F. Preisgke, *Sammelbuch griechischen Urkunden aus Ägypten,* Estrasburgo 1915-1958, 1, 5224, 20: *epiousi[ ];* que se supone equivalente al latín: *diaria* = «ración de cada día»). Pero, por una parte, ya no se puede disponer del papiro para una necesaria comprobación, y por otra, es sobradamente sabido que el primer editor de este documento (A. Sayce) no era excesivamente escrupuloso a la hora de interpretar y transcribir los textos. Véase el artículo de B. M. Metzger, *How Many Times Does «Epiousius» Occur outside the Lord's Prayer?:* ExpTim 69 (1957-1958) 52-54.

Las antiguas versiones y los primeros comentaristas traducen de

dıversas maneras el términο *epıousıos* Valgan los sıguıentes ejemplos

a) La antıgua versıón sıríaca, seguıda por la armenıa, traduce *'myn'* (= «contınuo»)

b) Entre las antıguas latınas, la *Vetus ıtala* dıce *quotıdıanus* (= «dıarıo», «de cada día»)

c) La Peshıtta traduce *epıousıon* por *desunqanan* (= «que necesı tamos», «de nuestra necesıdad»)

d) Orígenes lo parafrasea como *eıs ten ousıan symballomenon arton* (= «pan que sırve para la/nuestra exıstencıa»), cf *De oratıone,* 27, 7 GCS 2, 367

e) Juan Crısóstomo lo calıfica como *ton ephemeron* (= «el de cada dıa»), cf *Hom ın Matt*, 19, 5 PG 57, 280

f) Jerónımo ofrece dıversas traduccıones En la versıón del texto de Lucas (Vg) dıce *quotıdıanus* (= «dıarıo», «de cada dıa»), pero en la traduccıon del texto de Mateo (Vg) lo cambıa en *supersubstantıalıs* (= «supersustancıal»), y en otros de sus comentarıos emplea esa mıs ma termınologıa (cf *Comm ın Ps*, 135, 25 CCLat 78, 295, *Comm ın Matt*, 6, 11 CCLat 77, 37), tambıen emplea *substantıvum (sıve super venturum* (= «sustancıal o futuro» cf *Comm ın Ezek*, 6, 18, 5 9 CCLat 75, 239), otras veces dıce *praecıpuum, egregıum, peculıarem* (= «prıncıpal», «escogıdo», «peculıar») por consıderar *epıousıos* como equıvalente de *perıousıos* (cf , por ejemplo, Dt 7,6, *Comm ın Tıt*, 2, 14 PL 26, 622 623) A estas traduccıones de san Jerónımo hay que añadır lo que él mısmo confıesa haber encontrado «ın evangelıo quod apellatur secundum Hebraeos maar [= *mahār,* en hebreo 'mañana'], quod dıcıtur crastınum *Panem nostrum crastınum,* ıd est futurum, *da nobıs hodıe»* (= «en el llamado 'Evangelıo de los Hebreos' —co nocıdo también como 'Evangelıo de los Nazareos' cf E Hennecke/ W Schneemelcher, *New Testament Apocrypha,* 1, 147—, *maar,* que sıgnıfica 'del mañana' *Nuestro pan del mañana,* es decır, futuro, *danoslo hoy»),* cf *Comm ın Matt*, 6, 11 CCLat 77, 37, *Comm ın Ps*, 135, 25 CCLat 78, 295

Tambıen entre los comentarıstas modernos se da una enorme varıe dad de ınterpretacıones sobre el adjetıvo *epıousıos* Intentaremos sın tetızarlas en tres corrıentes prıncıpales (para una lısta de sus respec tıvos representantes, vease J Carmıgnac, *Recherches sur le «Notre Pere»,* 118-221) Dede el punto de vısta etımológıco, el adjetıvo *epıou sıos* puede consıderarse como derıvado de

a) *epı* + *ousıa* (= «sustancıa», «ser», «esencıa») En este caso habría que traducırlo por «pan esencıal», «pan necesarıo para la exıs tencıa», «pan para la subsıstencıa» Se trata, en definıtıva, de la explı-

cacion de Origenes, ya reseñada La preposición *epi* se interpreta como expresión de finalidad (cf BAGD, 289a) o como «prefijo asemántico» (cf H Bourgoin, *«Epiousios» explique par la notion de préfixe vide,* 91 96) Algunos de los representantes de esta explicación limitan su sentido a lo puramente material, es decir, el «pan» o el «alimento» necesario para conservar la vida Cf Prov 30,8 Otros, en la línea de Orígenes, añaden ciertas matizaciones de tipo alegórico «pan vivo, bajado del cielo» (cf Jn 6,41 51 58), fruto del «arbol de la vida», «pan de angeles» (cf Sal 78, 25 LXX) Aunque es difícil determinar cuál podria haber sido el termino arameo que justificara esta interpretación de *epiousios,* es, sin duda, la explicación más aceptable de ese adjetivo griego que aparece en las tres versiones del «Padrenuestro» Es muy probable que, en su sentido originario, se hiciera referencia únicamente a su significado material Véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general Cf Hch 14,17, 17,25c

b) *epi* + *ousa* (forma femenina del participio presente de *eimi* = «ser», con la que hay que sobrentender un término como *hemera* = «día») La traducción, en este caso, sería «pan para el día presente», «pan para hoy», «pan cotidiano» Esta explicación sigue los pasos de la paráfrasis de san Juan Crisóstomo, ya reseñada anteriormente El orador antioqueno lo interpretaba en sentido material, basándose en aquellas palabras «No os agobiéis por el mañana» (Mt 6,34) La explicación parece tener cierto apoyo en las circunstancias del maná, del que había de recogerse «la ración de cada día» *(debar yôm beyômô* Ex 16,4, LXX *to tes hēmeras eis hemeran)* En fecha bastante reciente, J Starcky ha insistido en esta explicación, postulando un prototipo hebreo del «Padrenuestro» (cf *La quatrième demande du Pater* HTR 64, 1971, 401 409), otro tanto ha hecho P Grelot, aunque se basa en un presunto prototipo arameo (cf *La quatrieme demande du «Pater» et son arriere plan sémitique* NTS 25, 1978 1979, 299 314) y funda su propia explicación en la frase *sekôm yôm beyômeh* de TgN sobre Éx 16,4

Pero se podría argumentar que si se quisiera decir «cotidiano», la lengua griega tiene un buen número de palabras capaces de expresar, de manera unívoca, ese significado concreto *ephemerios, kathēmerios, hēmerinos, kathemerinos,* etc Aparte de que, en esa interpretación, el adjetivo *epiousios* es, en realidad, tautológico, a pesar del recurso a Éx 16,4 Finalmente, y prescindiendo de la datación tardía de TgN, no hay documentos fehacientes sobre la existencia de la palabra *sekôm* en el período medio de la lengua aramea, es decir, entre el 200 a C y el 200 d C ¿Se podría admitir, quizá, como postulado?

c) *epi* + *iousa* (forma femenina del participio presente de *eîmi* = «venir», con la que también habría que sobrentender un término como *hēmera* = «día»). En ese caso habría que traducir: «pan para el (día) que viene», «pan para el futuro», «pan para el mañana». La expresión *hē epiousa hēmera* es conocida en griego (cf. Aristófanes, *La asamblea de las mujeres,* 105; Polibio, *Hist.* II, 25, 11; Hch 7,26), incluso en la forma abreviada: *hē epiousa* (cf. Hch 16,11; 20,15; 21,18; 23,11; pero cf. Platón, *Critón,* 44a, donde parece que significa «hoy»). Esta explicación coincide, en definitiva, con la que Jerónimo dice que encontró en el *Evangelio de los Hebreos,* como ya indicábamos antes. Y, al mismo tiempo, cuadra perfectamente con la interpretación escatológica del «Padrenuestro». Pero, en este caso, no se puede entender *arton* (= «pan») en el sentido material del término, ya que sería muy difícil compaginar esa interpretación con las palabras de Jesús antes citadas (cf. Mt 6,34), aunque éste no sería el caso del Evangelio según Lucas, donde se omite esa exhortación; cf. *Mekilta, Wayyassaʿ,* 3, 27. Pero, de todos modos, tanto en esta interpretación como en la precedente hay que sobrentender con *epiousios* el término *hēmera,* y eso está muy lejos de ser evidente. Por eso B. Orchard *(The Meaning of «ton epiousion»)* insiste en otro significado del verbo *epeimi,* que no va en sentido temporal, sino que simplemente quiere decir «encontrar(se)», «topar(se) con» (cf. LSJ 614b); eso daría la traducción siguiente: «el pan (con) que nos encontremos». Lo malo es que esta solución plantea serias dificultades, ya que el «pan» que tiene que pedir el cristiano resulta un pan verdaderamente sorprendente. El sentido de la petición no puede ser que nos contentemos con «el pan que se nos presente» en nuestro camino.

Para otras interpretaciones con menos visos de probabilidad, véase BAGD 297. El problema está —nunca insistiremos bastante— en el adjetivo *griego,* y, probablemente, la mejor solución es la de Orígenes, prescindiendo de sus extrapolaciones alegóricas.

v. 4. *Perdónanos nuestros pecados*

Lucas ha cambiado el término original *opheilēmata* (= deudas») por *hamartias* (= «pecados»), probablemente para hacer más inteligible esta petición en los círculos de sus lectores paganocristianos. No es que *opheilēma* sea un término desconocido en el mundo griego, tanto de la época clásica como del período helenístico; pero su significado se limita a «deuda», en sentido profano, mientras que no hay ningún documento en el que aparezca con una dimensión religiosa. Cf. MM 468; BAGD 598. Sin embargo, en un texto arameo procedente de la

gruta n. 4 de Qumrán (4QMes ar 2, 17), «pecado y deuda» —o «culpa»— se encuentran yuxtapuestos: *ḥṭ'h wḥwbt'* (cf. MPAT n. 28). En la mentalidad judía palestinense, el «perdón de los pecados» era una idea tan perfectamente lógica como el «perdón de las deudas». Cf. 11QtgJob 38, 2-3: *wšbq lhwn ḥṭ'yhwn bdylh* (= y él [Dios] les perdonó [a los amigos de Job] sus pecados, por causa de él [Job]»); cf. MPAT n. 5, 38, 2-3. La sustitución de *opheilēmata* (= «deudas») por *hamartias* (= «pecados») significa una adaptación del «Padrenuestro» a una de las modalidades más importantes con que expresa Lucas uno de los efectos del acontecimiento Cristo. Véase nuestra Introducción general, tomo I, pp. 375-377.

El códice D y la versión VL leen «deudas», en un nuevo intento de armonización del texto de Lucas con el de Mateo.

Porque también nosotros perdonamos a todo el que nos hace el mal

Lucas dice: *aphiomen* (= «perdonamos»), en presente de indicativo, en vez del perfecto *aphēkamen* (= «hemos perdonado»), que es la forma de «Q» y la de Mt 6,12. El texto de *Did.*, 8, 2 usa la forma regular del presente: *aphiemen,* que también aparece como variante en algunos códices de Lucas (ℵ⁺, L, Θ). Lucas emplea el participio del verbo *opheilein,* que, como ya hemos dicho, significa «deber», «estar endeudado»; pero aquí el sentido es «hacer el mal», «tratar mal». Cf. BAGD 599; F. Hauck, TDNT 5, 560; W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum* (4 vols.; Hildesheim 1960) 1042, 15. En la visión de Lucas, este perdón es universal *(panti* = «a todo el que») y está relacionado con la actuación presente de Dios y no precisamente en perspectiva escatológica.

No nos dejes caer en tentación

Una variante de traducción podría ser algo así como «no nos pongas a prueba». Más adelante, en el Evangelio según Lucas, Jesús va a recoger un eco de esta petición, pero con una tonalidad preventiva: «Pedid no entrar/no caer en tentación» (Lc 22,40.46). Los términos de la petición —y de la exhortación— actualizan un tema veterotestamentario, que presenta a Dios como poniendo a prueba a su pueblo (cf. Éx 16,4; 20,20; Dt 8,2.16; 13,4; 33,8; Jue 2,22). Según esta mentalidad, Jesús instruye a sus discípulos sobre lo que deben pedir: que Dios no los ponga en una situación de prueba, o mejor, en *la* prueba, es decir, en peligro de apostasía.

Igual que en su trasfondo veterotestamentario, la petición supone una mentalidad prelógica, según la cual el hombre podía llegar a una

situación de apostasía, de la que, en cierto modo, es responsable el propio Dios. Hablamos de mentalidad «pre-lógica», porque se trata de un verdadero esfuerzo por explicar la apostasía, pero sin una argumentación rigurosamente lógica. En esta concepción, todo lo bueno y todo lo malo que le sucede al hombre se atribuye a Dios, del que todo proviene. Aún no había cobrado forma, en la historia del pensamiento, la distinción entre la «voluntad absoluta» y la «voluntad permisiva» de Dios; por consiguiente, todo se atribuía simplemente a su voluntad. Cuando, con el correr del tiempo —concretamente, con ocasión de los debates sobre la predestinación— se introdujo esa duplicidad teórica de «voluntades», se afirmaba que Dios había «permitido» que su pueblo cayera en la apostasía, pero que no lo había «querido» absolutamente.

En el Antiguo Testamento no se conocía esa duplicidad lógica. Y lo mismo pasaba en tiempos de Jesús; de modo que, en su formulación de esta súplica como petición del «Padrenuestro», no incidía operativamente la distinción de «voluntades». Ciertas resonancias de esa mentalidad prelógica aparecen también en otros pasajes del Nuevo Testamento; por ejemplo, en Rom 9,18b: «Dios endurece el corazón de quien quiere» (con referencia a la terquedad del faraón; cf. Éx 9,12). Una primera reacción contra este modo de pensar prelógico —todavía presente en esta última petición del «Padrenuestro»— surge en Sant 1, 13-15: «Cuando uno se ve tentado, no diga que es Dios el que le tienta; porque ... él no tienta a nadie». Más tarde, también Marción reaccionó contra esa mentalidad. Véase J. Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, 236-304. Algunas traducciones modernas de la Biblia se esfuerzan por reproducir este sentido; por ejemplo, la nuestra: «No nos *dejes* caer en tentación» (véase, sin embargo, en francés, la *Traduction oecuménique:* «et ne nous soumets pas à la tentation»). En otros textos del Nuevo Testamento se expresa el valor positivo de *peirasmos* (= «tentación», «prueba»); cf. Sant 1,12; 1 Pe 4,12-13; Ap 2,10. Pero, en Lucas, no hay huella de esa mentalidad. Cf. S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke,* 15-16. En la perspectiva de Lucas, la «tentación» no se restringe al juicio escatológico, sino que se contempla como un peligro constante de apostasía (cf. Lc 8,14-15; Hch 20,19). Véase J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 157.

Algunos manuscritos del texto de Lucas —$\aleph^1$, A, C, D, R, W— y la tradición textual «koiné» añaden: «sino líbranos del mal»; se trata, obviamente, de un nuevo intento de los copistas por armonizar los dos textos evangélicos. En cuanto a la doxología final, no aparece en ningún códice de Lucas; sobre las diferentes formas de esta doxología en

Mateo y en la *Didaché,* cf. TCGNT 16-17. Lo más probable es que se añadiera intencionadamente para suavizar el impacto de la formulación de Mateo, que termina con una referencia a la «tentación».

BIBLIOGRAFIA SOBRE 11,1-4

Ashton, J., *Our Father:* «The Way» 18 (1978) 83-91.

Bandstra, A. J., *The Original Form of the Lord's Prayer:* «Calvin Theological Journal» 16 (1981) 15-37.

Brown, R. E., *The Pater Noster as an Eschatological Prayer:* TS 22 (1961) 175-208; reeditado en *New Testament Essays* (Milwaukee Wi. 1965) 217-253.

Bussche, H. van den, *Understanding the Lord's Prayer* (Nueva York 1963).

Carmignac, J., *Hebrew Translation of the Lord's Prayer: An Historical Survey,* en *Biblical and Near Eastern Studies* (Hom. a William Sanford LaSor; ed. por G. A. Tuttle; Grand Rapids Mi. 1978) 18-79.

— *Recherches sur le «Notre Père»* (París 1969); con abundante bibliografía antigua y moderna; véase la recensión escrita por R. E. Brown: CBQ 32 (1970) 264-266.

Dalman, G., *Die Worte Jesu* (Leipzig ^{2}1930; reed. Darmstadt 1965) 283-365 (Apéndice A: *Das Vaterunser).*

Dewailly, L.-M., *«Donne-nous notre pain»: Quel pain? Notes sur la quatrième demande du Pater:* RSPT 64 (1980) 561-588.

Edmonds, P., *The Lucan Our Father: A Summary of Luke's Teaching on Prayer?:* ExpTim 91 (1979-1980) 140-143.

Elliott, J. K., *Did the Lord's Prayer Originate with John the Baptist?:* TZ 29 (1973) 215.

Fiebig, P., *Das Vaterunser: Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebetes* (Gütersloh 1927).

Freudenberger, R., *Zum Text der zweiten Vaterunserbitte:* NTS 15 (1968-1969) 419-432.

Goulder, M. D., *The Composition of the Lord's Prayer:* JTS 14 (1963) 32-45.

Jeremias, J., *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Gotinga 1966) 15-67.

— *«Abba»: The Central Message of the New Testament* (Londres 1965) 9-30.

— *The Lord's Prayer* (Facet Books, Biblical Series 8; Filadelfia 1973).

— *The Prayers of Jesus* (Filadelfia 1978).

Kruse, H., *«Pater Noster» et passio Christi:* VD 46 (1968) 3-29.

Kuhn, K.-G., *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (Tubinga 1950).

Kuss, O., *Das Vaterunser,* en *Auslegung und Verkündigung: Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes* (Ratisbona 1963) 2, 277-333.

Leaney, R., *The Lucan Text of the Lord's Prayer (Lk xi 2-4):* NovT 1 (1956) 103-111.

Lohmeyer, E., *Das Vater-unser* (Gotinga ²1947).

Marchel, W., *Abba Père! La prière du Christ et des chrétiens* (AnBib 19; Roma 1963) 191-202.

Ott, W., *Gebet und Heil: Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (Munich 1965) 112-123.

Petuchowski, J. J./Brocke, M., *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy* (Nueva York 1978).

Schürmann, H., *Praying with Christ: The «Our Father» for Today* (Nueva York 1964).

— *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu* (Friburgo de B. ⁴1981).

Tilborg, S. van, *A Form-Criticism of the Lord's Prayer:* NovT 14 (1972) 94-105.

Van Bruggen, J., *The Lord's Prayer and Textual Criticism:* «Calvin Theological Journal» 17 (1982) 78-87; con réplica de A. J. Bandstra en pp. 88-97.

Vögtle, A., *Der «eschatologische» Bezug der Wir-Biten des Vaterunser,* en *Jesus und Paulus* (Hom. a Werner Georg Kümmel en su setenta cumpleaños; Gotinga 1975) 344-362.

Willis, G. G., *Lead Us Not into Temptation:* «Downside Review» 93 (1975) 281-288.

Significado de «epiousios»

Baker, A., *What Sort of Bread Did Jesus Want Us to Pray for?:* «New Blackfriars» 54 (1973) 125-129.

Black, M., *The Aramaic of «ton arton hēmōn ton epiousion» (Matt vi. 11 = Luke xi. 3):* JTS 42 (1941) 186-189.

Bourgoin, H., *«Epiousios» expliqué par la notion de préfixe vide:* Bib 60 (1979) 91-96.

Braun, F.-M., *Le pain dont nous avons besoin: Mt 6,11; Lc 11,3:* NRT 100 (1978) 559-568.

Carmignac, J., *Recherches sur le «Notre Père»,* 118-221.

Debrunner, A., *«Epiousios»:* «Glotta» 4 (1913) 249-253.

Dewailly, L.-M., *Vilket bröd avses i Fader vår?:* SEA 45 (1980) 77-89.
Dornseiff, F., *«Epiousios» im Vaterunser:* «Glotta» 35 (1956) 145-149.
Falcone, S. A., *The Kind of Bread We Pray for in the Lord's Prayer,* en *Essays in Honor of Joseph P. Brennan* (ed. por R. F. McNamara; Rochested NY. 1976) 36-59.
Foerster, W., *«Epiousios»:* TDNT 2, 590-599.
Foucault, J.-A. de, *Notre pain quotidien:* REG 83 (1970) 56-62.
Grelot, P., *La quatrième demande du «Pater» et son arrière-plan sémitique:* NTS 25 (1978-1979) 299-314.
Hauck, F., *«Artos epiousios»:* ZNW 33 (1934) 199-202.
Hemmerdinger, B., *Un élément pythagoricien dans le Pater:* ZNW 63 (1972) 121.
Hennig, J., *Our Daily Bread:* TS 4 (1943) 445-454.
Metzger, B. M., *How Many Times Does «Epiousios» Occur outside the Lord's Prayer?:* ExpTim 69 (1957-1958) 52-54.
— *Num bis relata sit, extra orationem dominicam, vox «epiousios»?:* VD 34 (1956) 349-350.
Müller, C., *«Epiousios»:* EWNT 2, 79-81.
Orchard, B., *The Meaning of «ton epiousion» (Mt 6:11 = Lk 11:3):* BTB 3 (1973) 274-282.
Schmid, W., *«Epiousios»:* «Glotta» 6 (1915) 28-29.
Shearman, T. G., *Our Daily Bread:* JBL 53 (1934) 110-117.
Starcky, J., *La quatrième demande du Pater:* HTR 64 (1971) 401-409.
Wimmerer, R., *Noch einmal «epiousios»:* «Glotta» 12 (1923) 68-82.

68. *PARABOLA DEL AMIGO IMPERTINENTE* (11,5-8)

[5] Entonces les dijo:

—Suponed que uno de vosotros tiene un amigo, que llega en medio de la noche y le dice:

—Amigo, préstame tres panes, [6] porque acaba de llegar un amigo mío que está de viaje y no tengo nada que ofrecerle.

[7] Y suponed que el otro, desde dentro, le responde:

—¡Déjame en paz! La puerta está ya cerrada, y los niños y yo estamos acostados. Ahora no puedo levantarme a darte nada.

[8] Os digo que, si no se levanta a dárselos por ser su amigo, acabará por levantarse y darle lo que necesita, al menos por su insistencia.

COMENTARIO GENERAL

A este punto de la narración del viaje de Jesús a Jerusalén, y a continuación del «Padrenuestro», Lucas presenta una parábola tomada de las tradiciones populares de Palestina. La parábola cuenta lo que le pasó a un amo de casa que, a media noche, recibió la inesperada visita de un amigo y se dio cuenta de que no tenía nada que ofrecerle, como muestra de hospitalidad (Lc 11,5-8). Éste es el segundo de tres episodios, que constituyen una composición temática en torno a uno de los aspectos favoritos de Lucas: la oración. Véanse nuestras reflexiones en la Introducción general, t. I, pp. 411-416.

La narración sólo aparece en el Evangelio según Lucas, por lo que se puede decir que proviene de su fuente particular («L»). En cuanto a la forma, la parábola no lleva una comparación introductiva, sino que comienza directamente con una pregunta retórica: «¿Quién de vosotros...?», que hemos traducido por: «Suponed que uno de vosotros...». Por otra parte, la conclusión carece de

una aplicación explícita que pueda servir de moraleja. Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 196-198.

Al venir inmediatamente después del «Padrenuestro», la parábola actúa como una nueva «exhortación a la oración» (cf. R. Bultmann, HST 199); aunque no se puede saber si, en su contexto originario, hacía referencia explícita a una determinada petición, que luego, en el curso de la tradición evangélica, se perdió irremediablemente. En la composición de Lucas, esta narración subraya cómo debe ser la oración de petición, que se acaba de ejemplificar en el «Padrenuestro». Contrariamente, en el Evangelio según Mateo, el «Padrenuestro» va seguido inmediatamente de una advertencia sobre la disponibilidad para el perdón mutuo como condición indispensable para recibir el perdón de Dios. Aquí, concretamente, en sus circunstancias contextuales, la función más significativa de esta parábola consiste en dar todo su relieve a la «insistencia» con la que el hombre tiene que dirigirse a Dios. Ese mismo aspecto quedará subrayado, más adelante, en otra de las parábolas exclusivas de Lucas: la del juez injusto (Lc 18,1-8). La temática, como se ve, es característica del tercer Evangelio, y contrasta significativamente con el principio enunciado por Jesús en Mt 6,8: «Vuestro Padre sabe lo que os hace falta, incluso antes de que se lo pidáis». Por consiguiente, el énfasis de la narración está en esa certeza absoluta de que la oración será escuchada. Cuando un «amigo», en una situación de apuro, acude, aunque sea intempestivamente, a otro amigo, no puede admitir un «no» como respuesta. Al mismo tiempo, la parábola dice implícitamente que el que recibe una petición sólo podrá dormir tranquilo con su familia si accede generosamente a las pertinaces demandas de su «amigo». Ése es el término de comparación con el Padre del cielo. Pero, como observa G. B. Caird *(The Gospel of St. Luke,* 152), «a Dios no hay necesidad de despertarlo o de halagarlo para que nos conceda lo que le pedimos; él ya es, de por sí, suficientemente generoso, incluso con los descreídos e ingratos. Pero reserva sus bendiciones más exquisitas para los que saben valorarlas y muestran su interés por ellas, con una oración incansable». De hecho, la palabra griega *anaideia,* que hemos traducido por «insistencia», significa «descaro», o «atrevimiento», o «desfachatez».

Sin embargo, sería erróneo forzar el sentido de la parábola

hasta sus últimas consecuencias, preguntándonos qué imagen nos da de Dios. Para evitar esas posibles implicaciones, algunos piensan que el personaje central de la narración no es el amigo impertinente, sino el otro, el que se levanta a media noche para remediar la situación de su amigo (cf. J. Jeremias, *The Parables of Jesus,* 157-158; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 260; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 198-199). En opinión de J. Jeremias, hay que distinguir, por una parte, el contexto de la parábola (especialmente, vv. 9-13) y su conclusión (v. 8), que confieren al episodio un carácter de «exhortación a orar infatigablemente», y por otra, la parábola propiamente dicha (vv. 5-7). Esta última no es más que una pregunta retórica: ¿Podéis imaginaros una cosa así? ¡Inconcebible! «Bajo ningún pretexto podrá resistirse (el vecino) a la insistente petición de su amigo» si se tienen en cuenta los hábitos de hospitalidad entre los orientales. Por tanto, la figura central no es el amigo impertinente, sino el que se levanta para acceder a la petición. Así es Dios, que escucha el grito de los necesitados y viene en su auxilio.

Es *posible* que éste fuera el significado de la parábola en el estadio I de la tradición evangélica; todo depende de que el v. 7 pueda interpretarse como continuación de la pregunta retórica iniciada en el v. 5. Pero, en el contexto actual del Evangelio según Lucas, la parábola va en otra dirección —súplica insistente—, como indicábamos al comienzo.

NOTAS EXEGETICAS

v. 5. *Les dijo*

La construcción es, una vez más: preposición *pros* (= «a», «hacia») con acusativo. Cf. Introducción general, tomo I, p. 195).

Suponed que uno de vosotros tiene un amigo

La correspondencia, palabra por palabra, sonaría así: «¿Quién de vosotros tendrá un amigo, y (que) se le presentará a medianoche, y le diga...?». La construcción, incluso en griego, es tremendamente agramatical; aparte de un intolerable cambio de sujeto, el uso de los pronombres personales es de lo más extraño. Por eso hay que reestructurar la frase.

Lo importante, en el original, es la pregunta retórica del comienzo: *tis ex hymōn* (= «¿Quién de [entre] vosotros?»). Cf. Lc 11,11; 12, 25; 14,28; 15,4; 17,7. En el Antiguo Testamento también se da ese tipo de cuestión retórica, pero nunca como introducción de una parábola (cf. Ag 2,3; Is 42,23; 50,10). Cf. Lc 14,5. No es, ni mucho menos, seguro que esto sea señal de *ipsissima verba Iesu* (= «palabras auténticas de Jesús»), a pesar de la pretensión de J. Jeremias (*The Parables of Jesus,* 103). La finalidad de esa pregunta es enfrentar al auditorio con una situación teórica y provocar en él una reacción.

El marco narrativo está tomado de las costumbres de Palestina. Un viajero que, para evitar el calor del día, hace el viaje de noche, llega a casa de un amigo suyo, sin avisarle previamente de su llegada. A esas horas tan intempestivas, el dueño de la casa descubre que no tiene nada que ofrecerle; su despensa está vacía, las tiendas cerradas y no habrá pan fresco hasta la mañana siguiente. Pero el deber de hospitalidad es imperioso. ¿Qué hacer entonces?

Los manuscritos más importantes ponen el tercer verbo en aoristo de subjuntivo: *eipē* (= literalmente: «le diga»); pero otros códices —A, D, K, R, W, etc.— ponen el mismo verbo en futuro de indicativo: *erei* (= «dirá»), en paralelismo con los dos anteriores. Lo más probable es que se trate, una vez más, de un intento de armonización por parte del copista.

Amigo

La repetición de diversas formas del sustantivo *philos* (= «amigo») sirve para ambientar el relato en el clima de la hospitalidad oriental, que alcanza su máxima expresión en el v. 8. Hay que observar que la denominación «amigo» se aplica a todos los personajes de la parábola: los dos vecinos son amigos, igual que el viajero y su anfitrión. La ausencia de apóstrofe en el v. 7 resulta muy significativa, ya que, en el contexto lucano de la parábola, puede entenderse como expresión de una molestia o incluso de enojo.

Tres panes

En opinión de J. Jeremias (*The Parables of Jesus,* 157), «tres panes» es lo equivalente a la comida de una persona. Como mandaba la costumbre, el vecino tenía que devolvérselos a su amigo cuando su mujer hubiera preparado su propia hornada. Pero lo más probable es que, como dice A. Plummer (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 299), el número tres carezca de un significado particular.

v. 6. *Porque*

Lucas emplea la conjunción *epeidē;* véanse, a este propósito, las «notas» exegéticas a Lc 1,1.34, tomo II, pp. 16, 123.

Acaba de llegar

Los manuscritos más importantes leen *paregeneto* (aoristo segundo de *paraginesthai* = «presentarse»). Pero el códice D cambia el verbo, lo pone en presente histórico y añade un complemento circunstancial: *parestin ap' agrou* (= «llega del campo»).

v. 7. *Responde*

La presencia del subjuntivo *(eipē)* relaciona esta construcción con la pregunta inicial de la parábola. Sobre la función del participio *apokritheis,* cf. Introducción general, tomo I, p. 193. En cuanto a la construcción gramatical, es decir, si se trata de una verdadera respuesta o es continuación de la pregunta del comienzo, véase lo que ya apuntábamos en el «comentario» general.

La puerta está ya cerrada

La forma verbal es de perfecto: *kekleistai,* lo que significa que ya hace cierto tiempo que se cerró la puerta. Cf. Lc 14,17.

Acostados

Literalmente: «en la cama» *(eis tēn koitēn).* Con verbos de movimiento, la preposición *eis* seguida de acusativo equivale a la preposición *en* (= «en»); cf. BDF n. 205. Hay que suponer que se trataba de una única habitación, donde dormían todos los miembros de la familia. En esta situación, levantarse y descorrer los cerrojos significaba molestar a todos los que estaban durmiendo.

Levantarme

La construcción es participial: *anastas dounai soi* (= literalmente: «habiéndome levantado, dárte[los]»). Sobre este empleo de *anastas,* véase la «nota» a Lc 1,39.

v. 8. *Os digo*

Con esta frase, dirigida explícitamente a su auditorio —nótese la correspondencia entre *hymōn* (= «de [entre] vosotros»: v. 5) y *hymin* (= «a vosotros», «os»: v. 8)—, Jesús da el verdadero sentido de la parábola. Para un tipo de conclusión semejante, siempre en parábolas,

cf. Lc 14,24 (véase la respectiva «nota» exegética); 15,7.10; 16,9; 18, 8.14; 19,26. La formulación griega varía de unos casos a otros.

Por ser su amigo

La expresión es un tanto ambigua. La lectura más aceptada es: *dia to einai philon autou* (= «por ser amigo de él»), donde *philos* es el donante. Pero algunos códices cambian ligeramente el texto. El códice D lee: *dia to einai auton philon autou* (= «por ser él [el donante] amigo suyo [del que pide]»); mientras que los códices A, R, 565, 1424 dicen: *dia to einai auton philon* (= «por ser él [el donante] un amigo»). El significado no varía sustancialmente.

Acabará por levantarse

El verbo no es *anistanai,* como en el v. 7, sino *egeirein (egertheis* = literalmente, «habiéndose levantado»). Véase la «nota» exegética a Lc 7,14.

Lo que necesita

O también: «todo cuanto necesite», y no únicamente lo que le pedía su amigo.

Por su insistencia

Literalmente, «por su verdadera desfachatez», es decir, por su importunidad y por esa insistencia en seguir llamando y llamando a unas horas tan intempestivas. Lo que hace es forzar al otro a que acceda, por fin, a su petición.

En esta explicación, la *anaideia* es una actitud del «desvergonzado» pedigüeño. Pero algunos comentaristas atribuyen esa cualidad, más bien, al vecino, o sea, al que termina por levantarse en plena noche, al donante; el sentido sería, entonces: «le dará lo que necesite, porque si rehúsa aparecerá *él mismo* como un descarado» (A. Fridrichsen, *Exegetisches zum Neuen Testament,* 40-43). Pero la interpretación es incorrecta, ya que el posesivo *autou* (= «su», «de él»), que califica a *anaideia,* tiene que interpretarse del mismo modo que el precedente *autou,* que es un calificativo del «pedigüeño», en cuanto genitivo objetivo dependiente de *philon,* es decir, del «amigo» que accede a la petición del importuno. Para una reflexión ulterior, véase K. E. Bailey, *Poet and Peasant* (Grand Rapids 1976) 119-133.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 11,5-8

Berger, K., *Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse:* NovT 15 (1973) 1-37, espec. 33-36.

Bornkamm, G., *«Bittet, suchet, klopfet an»: Predigt über Luk. 11, 5-13:* EvT 13 (1953) 1-5.

Derrett, J. D. M., *The Friend at Midnight: Asian Ideas in the Gospel of St. Luke,* en *Donum gentilicium: New Testament Studies* (Hom. a David Daube; eds. por E. Bammel y otros; Oxford 1978) 78-87.

Fridrichsen, A., *Exegetisches zum Neuen Testament:* SymOs 13 (1934) 38-46, espec. 40-43.

Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 157-160.

Jülicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu* (2 volúmenes; Tubinga 1910; Darmstadt 1963) 2, 268-276.

Martin, A. D., *The Parable concerning Hospitality:* ExpTim 37 (1925-1926) 411-414.

Ott, W., *Gebet und Heil: Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (Munich 1965) 23-31, 99-102.

Rickards, R. R., *The Translation of Luke 11.5-31:* BT 28 (1977) 239-243.

Zerwick, M., *Vivere ex verbo Dei: 11) Perseveranter orare (Lc 11, 5-13):* VD 28 (1950) 243-247.

69. *EFICACIA DE LA ORACION* (11,9-13)

[9] Yo, por mi parte, os digo: Pedid, y se os dará; buscad, y encontraréis; llamad, y se os abrirá. [10] Porque todo el que pide, recibe; el que busca, encuentra, y al que llama, se le abrirá.

[11] ¿Quién de vosotros, que sea padre, si su hijo le pide pescado, le va a dar una culebra en vez de pescado? [12] Y si le pide un huevo, ¿le va a dar un alacrán?

[13] Pues si vosotros, malos como sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros niños, ¿cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo piden?

COMENTARIO GENERAL

El tercer pasaje sobre el tema de la oración (Lc 11,9-13) está íntimamente relacionado con los dos precedentes. De hecho, la primera máxima de Jesús (vv. 9-10) da un relieve particular a la necesidad de insistir con perseverancia en la oración. Pero aquí se añaden nuevas matizaciones.

El Evangelio según Mateo, concretamente en el discurso de la montaña (Mt 7,7-11), reproduce en perfecto paralelismo este pasaje del Evangelio según Lucas; ambos evangelistas lo han tomado, indudablemente, de «Q». Menos la frase introductoria (Lc 11,9a), que probablemente pertenecía a «Q» y fue omitida por Mateo, la formulación de los tres elementos binarios en Lc 11,9bcd.10 corresponde literalmente con su formulación en Mt 7,7-8 (véase Introducción general, tomo I, p. 132). También en la segunda parte del episodio se da una estrecha coincidencia en la composición trimembre; pero los componentes binarios de cada enunciación no son idénticos. La tríada de Lucas consta de las siguientes oposiciones: pescado/culebra, huevo/alacrán, cosas buenas/Espíritu Santo (vv. 11-13); en Mateo, en cambio, se lee: pan/piedra, pescado/serpiente, cosas buenas/bienes (Mt 7,9-11). ¿Cuál de las dos tría-

das es la original? Por lo menos, una cosa es cierta; Lucas reelabora los términos del tercer contraste, sustituyendo «bienes» (*agatha:* Mt 7,11) por «Espíritu Santo» (Lc 11,13), de acuerdo con su particular insistencia en la función del Espíritu (véase Introducción general, tomo I, pp. 381-389; cf. R. Bultmann, HST, 327).

Por otra parte, si tenemos en cuenta que en Lc 10,19 —pasaje derivado de la fuente particular («L»)— se mencionan conjuntamente «serpientes y escorpiones», todas las probabilidades militan en favor de un trabajo redaccional de Lucas, que ha omitido el primer contraste de Mateo —«pan»/«piedra»— para dar mayor relevancia a su segunda bina: «huevo»/«alacrán». A no ser que se quieran considerar estos dos términos como una adición redaccional del propio Lucas a una formulación precedente, que incluía los elementos «pan»/«piedra»; de hecho, un gran número de manuscritos introducen esa variante (véase la «nota» exegética al v. 11).

También el Evangelio copto según Tomás recoge ciertas resonancias de este pasaje, concretamente de Lc 11,9-10 (cf. EvTom 2, 92, 94). Pero en todos los casos, las máximas están excesivamente recargadas con materiales de otro orden e incluso han sufrido modificaciones importantes; con todo, difícilmente pueden representar una tradición independiente de los sinópticos (véase Introducción general, tomo I, pp. 150-153). De hecho, ninguna de esas referencias ha conservado la triple oposición binaria de Lc 11,11-13.

Otros ejemplos de reelaboración redaccional de Lucas podrían ser: la sustitución del simple *ontes* (= «siendo», «como sois») de «Q» y de Mateo (Mt 7,11) por *hyparchontes* (igual significado), una de las palabras características del vocabulario de Lucas (cf. Introducción general, tomo I, p. 189), y la nueva sustitución del indeterminado *anthrōpos* (= «hombre»: Mt 7,9) por el específico *patera* (= «padre»: Lc 11,11). Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 198.

T. W. Manson (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 81) y otros comentaristas encuadran los vv. 11-13 dentro de la categoría de «parábola», por su paralelismo —pregunta retórica inicial— con la construcción de los vv. 5-7. Pero, en realidad, no hay ninguna compa-

ración, al menos explícita. Por consiguiente, parece más acertado considerar todos estos dichos como «máximas» de Jesús (cf. R. Bultmann, HST, 80), que no marcan pautas de comportamiento ético, sino las actitudes de una religiosidad consciente de que la oración perseverante siempre será escuchada (cf. R. Bultmann, *ibíd.)*. Ahora bien: ¿qué clase de unidad hay que atribuir a esas máximas? ¿Formaban originariamente un conjunto unitario, o hay que pensar, más bien, en una posterior unificación de dichos dispersos? La respuesta es difícil. Un dato objetivo es que el v. 10 es prácticamente una repetición del v. 9; tanto, que algunos comentaristas piensan que se trata de una formulación poética de ese versículo. Por otra parte, no se puede negar que el cúmulo de repeticiones verbales —*aiteite* (= «pedid»: v. 9), *aitōn* (= «el que pide»: v. 10), *aitēsei* (= «pedirá»/«si ... le pide»: v. 11), *aitēsei* (= «pedirá»/«si le pide»: v. 12)— obedece a un recurso deliberado de composición literaria.

En principio, los vv. 9-10 suenan como simples máximas de sabiduría popular; pero, de hecho, la triple composición binaria, repetida dos veces, y dentro de todo su contexto, parece dar especial relieve al tema de la perseverancia en la oración. Se mencionan tres modalidades de petición humana: pedir, buscar, llamar; cada una con su respectiva recompensa: don, descubrimiento, acogida. No se deben alegorizar esas actitudes como expresión de la creatividad del hombre, que se traduce en un espectacular avance del progreso. Se trata, más bien, de una simple apertura del corazón, con la que el cristiano derrama sus inquietudes ante la presencia de su Padre del cielo. La formulación del v. 10 suena a enunciado teórico de una ley de carácter universal: «cada una de estas tres acciones del hombre encuentra su correspondiente acogida en la benevolencia de Dios» (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 158).

En los vv. 11-13 se establece una comparación entre el Padre del cielo y la paternidad humana. Anteriormente, en los vv. 5-8 se hablaba de las relaciones entre «amigos»; ahora se pone en primer plano una relación más profunda, la que se da entre «padre» e «hijo». La argumentación procede por contrastes: de menor a mayor, de absurdo a razonable. En nuestra perspectiva humana, resulta inconcebible que un padre, cuando su hijo le pide algo de pri-

mera necesidad, como un pan o un pescado, le dé otra cosa de apariencia muy semejante, pero que puede ser nociva para su salud. No hay duda de que el padre no osará engañar a su hijo y le dará lo mejor que tenga. Pues eso mismo es lo que hace Dios, que sólo sabe dar cosas buenas al que se las pide. Qué digo «cosas buenas»; les dará el don más preciable, su propio Espíritu. La indecible generosidad de nuestro Padre, que está en el cielo, no tiene ni punto de comparación con la paternidad humana, porque él es esencialmente bueno y en él no hay sombra de maldad, que es lo que caracteriza al ser humano. Por grande que sea la generosidad del hombre, siempre será una pequeñez insignificante comparada con la paternidad de Dios. Lo que nos da el Padre no se limita a «todo lo que necesitamos» (cf. v. 8), sino que encierra el don supremo de su «Espíritu Santo» (v. 13).

NOTAS EXEGETICAS

v. 9. *Yo, por mi parte, os digo*

En esta aseveración introductoria se da un fenómeno de composición gramatical que sólo aparece, en el Evangelio según Lucas, en determinados pasajes procedentes de «Q» o de «L»: la anteposición del complemento indirecto del verbo *legein (hymin legō* en vez del habitual *legō hymin);* cf. Lc 6,27; 7,14; 16,9; 23,43. Véase esa misma construcción en Mt 16,18; 21,24. La fórmula es de exhortación profética sobre la oración.

Pedid y se os dará

Es decir: «y Dios os dará»; otro ejemplo de la llamada «pasiva teológica» (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236). Véase la «nota» exegética a Lc 5,20.

Buscad y encontraréis

En virtud del paralelismo se puede atribuir a Dios el resultado de esa búsqueda. La literatura contemporánea ofrece numerosos ejemplos de esa formulación; cf. Str.-B., 1, 458.

Se os abrirá

La «pasiva» tiene, una vez más, connotaciones «teológicas»: Dios os abrirá. La lectura más aceptada es: *anoigēsetai;* pero algunos códices

—D, E, W— cambian la forma del futuro pasivo en *anoichthēsetai.* Véase la «nota» al v. 10.

v. 10. *Se le abrirá*

Tal vez haya que traducir en presente: «se le abre». La edición crítica de Nestle-Aland (edición 26) lee *anoig[ēs]etai,* porque las variantes textuales no imponen una decisión entre el futuro o el presente. El P[75] y los códices B y D leen el presente *anoigetai;* pero los códices A, E, W ponen el futuro *anoichthēsetai,* mientras que el C y las familias Freer y Lake de códices minúsculos leen también futuro, pero en la forma *anoigēsetai.* Desde el punto de vista crítico, el futuro parece una asimilación a la forma del versículo precedente (v. 9); pero cabe aplicar ese mismo razonamiento a la forma *anoigetai* (presente), que podría ser una asimilación con las formas de los otros verbos del mismo versículo (v. 10). De todos modos, el significado no varía sustancialmente.

v. 11. *¿Quién de vosotros, que sea padre...?*

La construcción es nuevamente una pregunta retórica. También aquí, como en el v. 5, la mezcla de sujetos y de pronombres personales complica la estructura gramatical de la oración; véase la «nota» al v. 5.

Los mss. P[45] y P[75] y el códice B, en lugar de *mē anti ichthyos ... epidōsei* (= «¿no, en vez de pescado ... le dará?») leen: *kai anti ichthyos ... epidōsei* (= «y en vez de...»). Esta variante es *lectio difficilior,* y, consiguientemente, hay que preferirla a la construcción con el interrogativo negativo *mē ... epidōsei,* que es la lectura de los códices ℵ, A, D, W, Θ y la tradición textual «koiné». Cf. TCGNT 157.

Le va a dar una culebra en vez de pescado

El término de comparación está en la aparente semejanza entre ambos objetos. Se han dado casos de pescadores, en el lago de Genesaret, que han cogido unas culebras de agua *(topidonotus tesselatus)* que se alimentan de pececillos, a modo de cebo. Cf. B. Hjerl-Hansen, *Le rapprochement poisson-serpent dans la prédication de Jésus (Mt. VII, 10 et Luc XI, 11):* RB 55 (1948) 195-198. La base de la comparación es el comportamiento normal de un padre, que por nada del mundo haría una cosa así con su hijo.

Bastantes manuscritos de la recensión hesiquiana, la tradición textual «koiné», los códices A, D, R, W y las familias Lake y Freer de minúsculos introducen después de «le pide» y antes de «pescado»: *arton, mē lithon epidōsei autō ē kai* (= «un pan, le va a dar una pie-

dra o igualmente»). Pero la adición es sospechosa, dada su exacta coincidencia con la formulación de Mateo (Mt 7,9-10); sin duda, hay que optar —con P45, P75 y códices B y 1241— por la formulación más breve, es decir, por la supresión de todo el inciso.

v. 12. *Un huevo ... un alacrán*

Se dice que los alacranes, cuando contraen las patas y la cola, forman una especie de esfera semejante a un huevo. Véase H. Pegg, «*A Scorpion for an Egg*» *(Luke xi. 12):* ExpTim 38 (1926-1927) 468-469.

v. 13. *Malos como sois*

La afirmación es universalizante, sin argumentos; basta acudir a la experiencia.

El Padre del cielo

El texto no es suficientemente claro. De hecho, hay varias alternativas: *ho patēr ho ex ouranou* (= «el Padre que [¿viene?/¿mira?] del cielo»); *ho patēr ex ouranou dōsei* (= «el Padre dará desde el cielo»); *ho patēr hymōn ho ouranios* (= «vuestro Padre celesial»). Tal vez esta última variante provenga de un paralelismo con Mt 7,11. Sobre la primera alternativa, véase E. Delebecque, *Sur un hellénisme:* RB 87 (1980) 590-593.

El Espíritu Santo

En el texto griego, *pneuma hagion* va sin artículo definido; de ahí que se pueda traducir también: «dará Espíritu Santo». Indudablemente, es una modificación redaccional del término primitivo *agatha* (= «cosas buenas»), conservado en Mt 7,11. Algunos manuscritos —P45, códice L, Vg y otros— leen: *pneuma agathon* (= «Espíritu bueno»); el códice D, por su parte, lo cambia en *agathon doma* (= «don bueno», «buen don»). Cf. Lc 10,21.

En este pasaje de la narración evangélica de Lucas, Jesús habla del don por antonomasia, el don que creará un tiempo nuevo, el «tiempo de la Iglesia» (cf. Lc 24,49; Hch 1,4.7-8). Lucas introduce en las palabras de Jesús el lenguaje típico de la comunidad primitiva. Véanse nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 381-389.

Brox, N., *Suchen und finden: Zur Nachgeschichte von Mt 7,7b/Lk 11,9b,* en *Orientierung an Jesus* (ed. por P. Hoffmann y otros; Friburgo de B. 1973) 17-36.

Delebecque, E., *Sur un hellénisme:* RB 87 (1980) 590-593 (sobre Lc 11,13).

Hjerl-Hansen, B., *Le rapprochement poisson/serpent dans la prédication de Jésus (Mt. VII, 10 et Luc. XI, 11):* RB 55 (1948) 195-198.

Kraeling, C. H., *Seek and You Will Find,* en *Early Christian Origins* (Hom. a Harold R. Willoughby; ed. por A. Wikgren; Chicago 1961) 24-34.

Leonardi, G., «*Cercate e troverete ... lo Spirito Santo*» *nell'unità letteraria di Luca 11,1-13,* en *Quaerere Deum* (Settimana biblica 25; ed. por A. Bonora y otros; Brescia 1980).

Pegg, H., «*A Scorpion for an Egg*» *(Luke xi. 12):* ExpTim 38 (1926-1927) 468-469.

70. *CONTROVERSIA SOBRE EL PODER DE BELZEBU* (11,14-23)

[14] Jesús estaba echando un demonio que producía mudez, y,
apenas salió el demonio, rompió a hablar el mudo. La multitud se quedó admirada. [15] Pero algunos de ellos dijeron:

—Con el poder de Belzebú, príncipe de los demonios, los expulsa éste.

[16] Pero otros, para ponerle a prueba, le exigían una señal
que viniera del cielo. [17] Jesús se dio cuenta de sus intenciones,
y les dijo:

—Todo reino dividido en facciones termina por arruinarse, y se derrumba casa tras casa. [18] Pues bien, si el propio Satanás está dividido, ¿cómo va a mantenerse en pie su reino? Ahora bien, vosotros decís que yo expulso los demonios con
el poder de Belzebú. [19] Entonces, si yo los expulso con el poder de Belzebú, ¿con qué poder los expulsa vuestra propia gente? Por eso ellos mismos serán vuestros jueces. [20] En cambio, si yo echo los demonios con *el dedo de Dios* [a], señal que el Reino de Dios ha llegado a vosotros.

[21] Mientras un hombre fuerte y bien armado guarda la entrada de su casa, sus bienes están seguros. [22] Pero si le ataca
uno más fuerte y le vence, le quita las armas en que confiaba, y después reparte el botín.

[23] El que no está conmigo, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama.

COMENTARIO GENERAL

No hay que perder de vista que seguimos en la narración del viaje de Jesús a Jerusalén. Ése es el contexto del episodio siguiente. En-

[a] Éx 8,15.

tre la muchedumbre que rodea a Jesús surgen algunos comentarios, motivados por su expulsión de un demonio; un grupo lanza la afirmación de que Jesús está en connivencia con el príncipe de los demonios, con Belzebú.

La colocación de este episodio inmediatamente después de la triple enseñanza sobre la oración (Lc 11,1-4.5-8.9-13), donde no se dice una palabra sobre la presencia de la multitud, es un buen ejemplo de la dificultad que plantea la concatenación de episodios en un relato tan heterogéneo. En Lc 10,38 Jesús entra en la aldea donde residen Marta y María, que le ofrecen hospitalidad. Seguidamente nos lo encontramos «en cierto lugar» y «en oración» (Lc 11,1). Entonces es cuando uno de sus discípulos le pide que les enseñe a orar, proporcionando de esta manera un contexto idóneo para sus tres recomendaciones sobre la oración. Al parecer, todo esto sucede en ausencia de la multitud. Y de repente volvemos a encontrar al protagonista en medio de una muchedumbre, expulsando un demonio (Lc 11,14); el hecho da ocasión a una controversia sobre el origen de esos poderes del taumaturgo (Lc 11, 15-23). La controversia no es una novedad, ya que también tiene cabida en las otras dos narraciones sinópticas; lo nuevo es su colocación, por parte de Lucas, como elemento de su relato del viaje de Jesús a Jerusalén. Para resolver el problema de la continuidad narrativa de los episodios, el códice D adopta una formulación del v. 14 que difiere de la comúnmente aceptada: «Nada más terminar estas instrucciones, le presentaron (le presentan [presente histórico]) un endemoniado mudo; y cuando lo expulsó, la gente se quedó admirada».

La controversia sobre el poder de Belzebú abre una tríada de episodios, que Lucas ha tomado de su fuente «Q» y que tratan, en un contexto de poderes diabólicos, de proponer «una señal que viniera del cielo» (cf. Lc 11,16). Los episodios son los siguientes: Lc 11,14-23.24-26.29-32; la serie queda interrumpida por una inserción particular procedente de «L»: vv. 27-28. El Evangelio según Mateo ofrece también una tríada paralela, pero el orden de los episodios está ligeramente alterado; véase Mt 12,22-30.43-45. 38-42. La tradición de esta controversia se recoge también en el Evangelio según Marcos, pero en un contexto diferente (Mc 3,

22-27). Como ya indicábamos en la Introducción general (tomo I, p. 123) y en el «comentario» a la parábola de la semilla (tomo II, p. 715), cuando Lucas, después de su «interpolación menor» (Lc 6,20-8,3), vuelve a recuperar la secuencia de Marcos, omite este episodio, con la intención de transponerlo a este nuevo contexto del viaje de Jesús a Jerusalén. Mateo, en su redacción de materiales procedentes de «Q», ha tomado algunos elementos de Marcos (cf. Mt 12,25.29); en cambio, Lucas parece prescindir de «Mc». También se podría detectar en la narración evangélica de Mateo otra variante de esta misma tradición de Lucas; concretamente, en Mt 9,32-34. E incluso es posible que Lc 9,50 sea una variante de Lc 11,23, aunque con una formulación distinta (véase la «nota» exegética a Lc 9,50). Un eco de estas tradiciones resuena en el Evangelio copto según Tomás (EvTom 35); pero es evidente que esa formulación depende de Mt 12,29 y no tiene nada que ver con el episodio de Lucas.

Es opinión generalizada que, en su redacción de este episodio, Lucas ha conservado una buena parte de los materiales de «Q». Cf. B. S. Easton, *The Beelzebul Actions:* JBL 32 (1913) 57-73. Se podrían considerar como procedentes de «Q» los vv. 15b.17.18ab. 19-20.23 y, probablemente, algunos elementos de los vv. 14.21-22. El v. 16 es adición personal de Lucas como anticipación de Lc 11, 29; pero la frase está tomada de Mc 8,11 (texto desechado por Lucas en su llamada «omisión mayor», como ya indicábamos en nuestro «comentario» general a Lc 9,18-21 en el tomo III). También hay que atribuir a Lucas la repetición de algunos elementos del v. 15b en el v. 18c. En cuanto a los vv. 14.21-22, no resulta fácil deslindar lo que hay de mera «redacción» y lo que es verdaderamente «composición» del evangelista. Algunos términos coinciden con la narración paralela de Mateo en sus respectivos pasajes; por ejemplo: «mudo» (v. 14ab; cf. Mt 12,22); «la multitud» (v. 14c; cf. Mt 12,23); «un hombre fuerte» (v. 21; cf. Mt 12,29). Pero lo más probable es que todos estos versículos hayan sido «redactados» personalmente por cada evangelista, sin interdependencias mutuas. La mención del «dedo de Dios» (v. 20) representa indudablemente la primitiva formulación de «Q», a pesar de que no todos los comentaristas están de acuerdo en este punto (cf. C. S. Rodd, *Spirit or Finger:* ExpTim 72 (1960-1961) 157-158;

J. E. Yates: SE II, 295-299). De hecho, en otras ocasiones Lucas suprime la mención del Espíritu, al reproducir ciertos pasajes de sus fuentes (cf. Introducción general, tomo I, p. 383). El que cambió la expresión *en daktylō theou* (= «con el dedo de Dios») por *en pneumati theou* (= «con el Espíritu de Dios») ha sido Mateo (Mt 12,28). Cf. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus,* 63; J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 199-202.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio es, básicamente, una «declaración» de Jesús, aunque ampliada en forma de controversia dialógica (cf. R. Bultmann: HST, 13; V. Taylor: FGT, 120). La redacción de Lucas es más unitaria que su correspondiente en Marcos (Mc 3,22-27 o 22-30). El episodio tiene todas las características de un debate dialéctico entre Jesús y sus colegas; aunque el tenor del v. 19 puede provenir de los ámbitos de controversia de la comunidad primitiva, y no precisamente del ministerio público de Jesús. La «declaración», propiamente dicha, está en los vv. 19-20. El núcleo dialéctico se prolonga en otros dos dichos: uno con características de parábola (vv. 21-22) y otro con acentos de requisitoria (v. 23).

La historia es una autodefensa de Jesús en la que rebate las insidiosas acusaciones de sus contemporáneos, que le echaban en cara su connivencia con Belzebú para liberar a la gente de su estado de posesión demoníaca. El marco narrativo del episodio centra la situación en el exorcismo de un endemoniado mudo, que Jesús acaba de realizar. Las reacciones son encontradas: frente a la «admiración» de la muchedumbre surge la «contestación» de un grupo que acusa al exorcista de ser agente de Belzebú. Para rebatir la acusación, Jesús acude al lenguaje figurativo, utilizando dos imágenes: el reino divino y la ciudad —o la «casa»— arruinada. Las dos imágenes evocan una guerra civil. Por eso la refutación de Jesús es contundente: en modo alguno está él coaligado con las fuerzas del mal. Jesús apela, implícitamente, a la profunda incoherencia de esas acusaciones. ¿Puede una sociedad ser mínimamente tolerante con cualquier tipo de división o de disensión en materias tan fundamentales? El v. 19 agudiza aún más esa argumentación. Con una especie de argumento *ad hominem,* Jesús replica a sus críticos que, en ese caso, también los exorcistas judíos —es decir, los pro-

pios adeptos de sus opositores— estarían en connivencia con Belzebú. El último paso del proceso argumentativo consiste en sacar la conclusión del razonamiento.

La conclusión que saca Jesús de su actividad es diametralmente opuesta a la que sacan sus adversarios: sus acciones no manifiestan una alianza con Belzebú, sino que revelan una poderosa actuación de Dios en la historia humana. Por medio de un antropomorfismo típicamente veterotestamentario —«el dedo de Dios»—, Jesús relaciona su propia actividad con los agentes de la salvación de Dios desde los primeros tiempos de Israel. Ahora bien: si Jesús es uno de esos agentes salvíficos, sus oponentes tienen que abrir los ojos y reconocer, al menos, la posibilidad de que el Reino —o el reinado— de Dios, ya anunciado por los antiguos, sea una realidad presente, aunque no responda a categorías estereotipadas. En consecuencia, Jesús rechaza tajantemente que la actividad desplegada en su ministerio tenga la más mínima vinculación con el mal. La llegada del Reino, tema obligado de la petición del discípulo (cf. Lc 11,2), se manifiesta ya como una realidad presente en el mundo contemporáneo, aunque todavía hay muchos ojos ciegos para reconocer su presencia. Se podría incluso decir que esa llegada, en cierto modo, se ha anticipado (*ephthasen:* v. 20) a todas las expectativas. El Reino de Dios está presente «entre vosotros» (cf. Lc 17,21) no sólo por la actuación de Jesús, sino también por los exorcismos realizados por «vuestra propia gente» (v. 19); ésos serán un día los jueces de esta generación que acusa a Jesús de connivencia con Satanás para expulsar demonios. En resumen, Dios es el que está con Jesús; el mal no tiene nada que ver con él.

La adición de Lucas: «Pero otros, para ponerle a prueba, le exigían una señal que viniera del cielo» (v. 16), en realidad distrae del verdadero sentido del episodio. Es difícil determinar por qué Lucas añade esta frase precisamente aquí, fuera de su interés por preparar la afirmación del v. 29. De todos modos, la adición confiere una incisividad especial a las críticas de los adversarios de Jesús.

En los vv. 21-22, ampliamente reelaborados por Lucas, Jesús hace una referencia a «uno más fuerte», como un eco de las palabras de Juan Bautista en Lc 3,16 y de la victoria del propio Jesús sobre las sugerencias de Satanás en la escena de las tentaciones (cf.

Lc 4,13; véase nuestro «comentario» general a este pasaje, tomo II, pp. 400-401). A esta luz, el contraste es significativo. El «hombre fuerte» y bien armado, que guarda la entrada de su casa, es Belzebú; pero ahora ha llegado «uno más fuerte», que va a vencer a Satanás y a despojarle de todas sus posesiones.

El epifonema conclusivo (v. 23), con su tonalidad de amenaza, es perfectamente paralelo a Mt 12,30; sin duda, también formaba parte de la unidad originaria de «Q». En su contexto actual, el significado es perfectamente unívoco; frente al combate de Jesús contra las potencias del mal, representadas por el demonio, no caben actitudes neutras ni hay lugar para la inhibición. Estar al lado de Jesús significa «recoger» con él; como el pastor recoge sus ovejas en el aprisco (cf. Lc 12,32; Mc 14,27), como el labrador recoge el trigo en su granero (cf. Lc 3,17; 12,17). No se puede actuar como elemento dispersivo que produce la desbandada de las ovejas (cf. Jn 10,12; Mc 14,27).

El episodio, en cuanto tal, especialmente la «declaración» de Jesús (vv. 19-20), tiene un matiz escatológico. Todo el que critique a Jesús experimentará la condena, porque en él y en su actividad salvífica ya está presente el Reino.

NOTAS EXEGETICAS

v. 14. *Jesús estaba echando un demonio*

La llamada «construcción perifrástica», es decir, el imperfecto *ēn* (del verbo *einai* = «ser», «estar») más participio presente (aquí del verbo *ekballein* = «echar», «expulsar»), sirve de introducción al pasaje, igual que en Lc 1,21. Véase la Introducción general, tomo I, p. 205.

Demonio

Sobre el término, véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 4,33. El desarrollo del pasaje distingue con toda claridad entre *daimonion, Beezeboul* y *satanas* (véanse las diversas recurrencias de los respectivos términos). El responsable de la mudez es concretamente el *daimonion.*

Que producía mudez

Literalmente: «y él (el demonio) era mudo», según la lectura de los manuscritos A[c], C, R, W, Θ, Ψ y la tradición textual «koiné», o también: «(un demonio) mudo», si se prefiere la omisión de *kai auto ēn*

(= «y él era»), según P45, P75 y códices ℵ, A+, B, L, etc. La edición crítica de Nestle-Aland (edición 26) pone entre corchetes *kai auto ēn,* por el peso de los manuscritos que las omiten; resulta muy difícil pronunciarse al respecto. En el pasaje correspondiente de Mateo (Mt 12, 22) se habla de un endemoniado «ciego y mudo»; Marcos, por su parte, omite toda mención de un exorcismo como ocasión de la controversia (cf. Mc 3,22).

Sobre el significado de *kōphos,* véase la «nota» exegética a Lc 1,22 en el tomo II.

Apenas salió el demonio

Literalmente: «Y sucedió, cuando salió el demonio, (que) rompió a hablar el mudo». La construcción es: *egeneto de* (= «y sucedió»), seguido de genitivo absoluto en sentido temporal *(tou daimoniou exelthontos* = «habiendo salido el demonio») y de verbo en indicativo sin la conjunción *kai (elalēsen* = «habló»); cf. Introducción general, tomo I, p. 198. El tiempo del verbo *(elalēsen)* se considera como «aoristo ingresivo o incoativo»; cf. BDF n. 331.

La multitud se quedó admirada

El texto habla de *hoi ochloi* (= «la[s] gente[s]»), en plural; véase la «nota» exegética a Lc 3,7. Es la reacción *(ethaumasan* = «se admiraron») ante la presencia de un acontecimiento imprevisto; cf. Lc 1,63; 2,18; 8,25; 9,43. La realidad de la expulsión no admite dudas; nadie critica el hecho en sí, sino más bien la causa de donde procede.

v. 15. *Algunos de ellos dijeron*

En Mt 12,24, los que critican la actuación de Jesús son «los fariseos», que se distinguen claramente de «toda la multitud» *(pantes hoi ochloi:* v. 23). En Mc 3,22, la crítica proviene de «los doctores de la ley, que habían bajado de Jerusalén». Una variante del P45, en el texto de Lucas, dice: *tines de ex autōn ochyroi eipan legontes* (= «algunos de ellos, como fuertes opositores, hablaron diciendo»).

Con el poder de

La preposición *en* tiene aquí sentido instrumental, como expresión de la causa agente. Véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 4,1, a propósito del «Espíritu».

Belzebú

En toda la obra de Lucas, la denominación «Belzebú» sólo aparece en el episodio que comentamos (vv. 15.18-19). Véanse Mc 3,22; Mt 10,25;

12,24.27. En el texto del Evangelio según Lucas, los códices א y B leen *Beezeboul,* mientras que P45, P75, los códices C, D, Θ y la tradición textual «koiné» dicen: *Beelzeboul;* por su parte, las versiones siríacas y la Vg reflejan, más bien, una forma como *Beelzeboub.* De todos modos, Lucas ha conservado la helenización de un nombre judío. Cf. Introducción general, tomo I, p. 192.

Ambas formaciones lingüísticas: *Beelzeboul* y *Beezeboul* —la última es una forma simplificada por asimilación de la *l* con la *z* siguiente—, conservan el nombre de una divinidad cananea, que significa: «Baal, el príncipe» o «Baal, el de la alta morada». Elementos de esta designación se han encontrado en la literatura ugarítica, concretamente en los títulos que hacen referencia a «Baal, el Poderoso»; por ejemplo: *zbl bʿl arṣ* (cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook,* 49, I, 14-15; 49, III, 3, 9, 21, etc.) = «Exaltado/Príncipe, Señor de la tierra». Véase W. F. Albright, *Zabûl Yam and Thâpit Nahar in the Combat between Baal and the Sea:* JPOS 16 (1936) 17-18; H. L. Ginsberg, ANET 140. En el Antiguo Testamento, *zebûl* hace referencia a la «alta morada» de Dios (cf. 1 Re 8,13; 2 Cr 6,2; Sal 49,15; Is 63,15; Hab 3,11), ya sea para indicar el cielo o para describir, por extensión, el templo. En cuanto a la literatura judía, véase 1QS 10,3; 1QM 12,1.2; 1QH 3,34. La forma ugarítica *zbl* o la hebrea *zebûl* es el participio pasivo de *zbl* (= «elevar», «exaltar»). Esta antigua designación de la divinidad cananea *Beʿel šemayin* (= «Señor del cielo»), como rival de Yhwh *(marêʾ šemayyāʾ* = «Señor de los cielos»: Dn 5,23), se aplica, ya en el período helenístico, a Satanás por influjo de Sal 96,5: «Todos los dioses de los paganos son ídolos/apariencia», cuya versión griega (LXX) transforma la frase en «Todos los dioses de los paganos son demonios *(daimonia)*».

La formación *Beelzeboub,* que se refleja en las versiones latinas y siríacas y en la literatura que depende de estas tradiciones —por ejemplo, Milton, *Paraíso perdido*— se deriva del nombre de la divinidad —¿filistea?— protectora de la ciudad de Ecrón: *Baʿal-zebûb* = «Belzebú, dios de Ecrón» (2 Re 1,2-3.6.16). Parece que esta formación es una caconimia deliberada, es decir, una distorsión (polémica) del nombre, para desprestigiar a esa deidad pagana, dándole el título de «Señor de las moscas». Véase la versión de los LXX: *Baal muian theon* (= «Baal, el dios-mosca»). La misma interpretación se puede ver en Flavio Josefo, *Ant.* IX, 2, 1, n. 19. Cf. HALAT, 250.

Otras explicaciones que se han propuesto, aunque no resultan convincentes, son:

a) Las formas *Beelzeboul/Beelzeboub* son corrupciones o distorsiones del arameo *beʿel-debāb* (= «adversario»; literalmente: «señor

de la protesta»), aplicado al «fiscal» de una acción jurídica. Es una explicación enigmática y erizada de dificultades.

b) La forma *Beelzeboul* representa el arameo *beʿel zibbûl* (= «Señor de los excrementos»). Como designación de Satanás, sería bastante comprensible; pero ¿en qué textos arameos contemporáneos tiene el término *zibbûl* ese significado?

c) La forma *Beezeboul* es una distorsión de *Baʿal-zebûb,* que significa: «Baal, la llama» (cf. F. C. Fensham).

Para ulteriores explicaciones, véase L. Gaston, *Beelzebul:* TZ 18 (1962) 247-255; E. C. B. MacLaurin, *Beelzeboul:* NovT 20 (1978) 156-160.

El príncipe de los demonios

Este apelativo, que va como apuesto a «Belzebú», encierra un juego de palabras con uno de los componentes del propio nombre *(Beʿel/ Baʿal* = «señor», equivalente a *archōn* = «jefe», «príncipe»), como ya indicábamos en la nota anterior. Algunos comentaristas (por ejemplo, O. Böcher, EWNT 1, 508; W. Foerster, TDNT 1, 606) piensan que esta circunlocución significa que «Belzebú» no es más que uno de los mandatarios que gobiernan el reino de los demonios, sin que haya que identificarlo con «Satanás». Pero esa explicación olvida que, en el texto griego, el sustantivo *archōn* (= «jefe», «príncipe») lleva artículo definido *(tō archonti).* Aunque normalmente, en la antigua literatura judía, se distingue entre «Satanás» y los otros demonios o espíritus malignos (véanse en el tomo II las «notas» exegéticas a Lc 4,2; 10,18), eso no es argumento contra la identificación de esas dos denominaciones en el estadio de tradición que se recoge en este pasaje. El hecho de que se emplee «Belzebú» en el v. 15 y «Satanás» en el v. 18 es una indicación suficiente de que el primer apelativo funciona como sinónimo del segundo; lo mismo que «Belial» (cf. 1QS 1,18.24; 2,5.19, etc.; cf. 2 Cor 6,15), «Masṭemah» (cf. 1QS 3,23; 1QM 13,4.11; CD 16,5; Jub 10,8) o «Amodeo» (cf. Tob 3,8.17). Véase O. Merk, EWNT 1, 403; L. Gaston, *Beelzebul:* TZ 18 (1962) 247-255; R. Schnackenburg, LTK[2] 2, 97. Compárese esta denominación con el doble apelativo de Ap 12,9: «el llamado Diablo y Satanás» *(ho kaloumenos Diabolos kai ho Satanas).*

Si Jesús echara los demonios «con el poder de Belzebú», como pretenden sus detractores, eso equivaldría a presentarle como agente de Satanás. Marcos (Mc 3,22) tiene una formulación distinta; los adversarios dicen que «tenía dentro a Belzebú» o que «Belzebú le poseía» (ambas traducciones son posibles).

v. 16. *Otros, para ponerle a prueba*

La intención de esta «prueba» no tiene nada que ver con el sentido fundamental del episodio, que es una respuesta de Jesús a las acusaciones de sus adversarios. Sobre el verbo *peirazein* (= «tentar», «poner a prueba»), véase la «nota» exegética a Lc 4,2. La reelaboración redaccional de Lucas queda de manifiesto en la presencia del adjetivo pronominal *heteroi* (= «otros»), una de sus palabras características. Cf. Introducción general, tomo I, p. 188.

Una señal que viniera del cielo

A propósito de esta «señal», véanse nuestras reflexiones en el «comentario» y la «nota» exegética al posterior v. 29.

v. 17. *Se dio cuenta de sus intenciones*

Literalmente: «pero él, conociendo sus pensamientos». Sobre el uso literario de la expresión *autos de,* véase la Introducción general, t. I, p. 202. El comentario que Jesús hace a continuación consta de dos imágenes de tipo «parábola».

Dividido en facciones

Literalmente: «dividido contra sí mismo». Lucas emplea la expresión *eph'heautēn* (= «contra sí mismo»; en femenino, por depender de *basileia* = «reino»), probablemente derivada de Mc 3,24. La división de un reino en facciones opuestas y el derrumbamiento de casa tras casa son imágenes descriptivas de una guerra civil. Una catástrofe como ésa es lo que ocurriría en el reino de Satanás si Jesús realmente expulsara los demonios «con el poder de Belzebú»; sería contraproducente y pernicioso.

Y se derrumba casa tras casa

La presencia de la preposición *epi,* con idéntico significado tanto en la frase anterior como en el versículo siguiente permite la traducción alternativa: «casa contra casa» *(oikos epi oikon);* cf. BAGD 560. Aparte de que *oikos* puede entenderse como «familia», igual que en Lc 10, 5; 19,9; Hch 16,15. Con estas nuevas matizaciones, la imagen de la guerra civil cobraría un insospechado dramatismo: «y se destruyen familia contra familia».

v. 18. *El propio Satanás*

Nueva implicación de que, en la mentalidad de Lucas, «Belzebú» equivale a «Satanás» (sobre este último nombre, véanse las «notas» exegé-

ticas a Lc 4,2; 10,18). La presencia de Satanás en este momento del relato puede provocar ciertas vacilaciones sobre la concepción del «tiempo de Jesús» como un período que se caracteriza por la inactividad del maligno (H. Conzelmann). Cf. Introducción general, tomo I, p. 313.

Su reino

Sobre el «reino» de Satanás, véanse nuestras reflexiones a propósito de Lc 4,5-6 en el tomo II.

v. 19. *¿Con qué poder los expulsa vuestra propia gente?*

Literalmente: «vuestros hijos». Pero también se emplea el término *huios* para denotar la pertenencia a una corporación o a una clase determinada (véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 5,34; cf. BAGD 834); aquí, concretamente, «vuestros exorcistas». Esos que acusan a Jesús de connivencia con Satanás cuando expulsa demonios se han olvidado de que también en su propio entorno, e incluso entre sus mismos adeptos, los exorcismos son práctica vigente. Cf. Mc 9,38; Hch 19,13-14. El historiador Flavio Josefo *(Ant.* VIII, 2, 5, n. 46) cuenta de un cierto Eleazar, perteneciente a su propia tribu, que un día, en presencia de Vespasiano y de sus acompañantes, «liberó a gente poseída por los demonios» *(hypo tōn daimoniōn lambanomenous apolyonta);* para exorcizar a sus pacientes les pasaba por la nariz un anillo con ciertas hierbas prescritas por Salomón, y así, por la nariz, iban saliendo los demonios. En una escena del *Génesis apócrifo* se cuenta que Abrahán exorcizó a un espíritu maligno que atormentaba al faraón y a toda su corte (1QapGn 20,29). También en la posterior literatura rabínica se cuentan historias de exorcismos; cf. Str.-B., 4/1, 533-535. Véase L. J. McGinley, *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives* (Woodstock Md. 1944) 101-103. Cf. Flavio Josefo, *Bell.* VII, 6, 3, n. 185; 1 Sm 16,14-23.

Ellos mismos serán vuestros jueces

La referencia al juicio es escatológica. Mediante un argumento *ad hominem,* Jesús da un aviso a sus acusadores, llamándoles a la autocrítica.

v. 20. *Con el dedo de Dios*

Para echar demonios, Jesús no necesita anillos, zalamerías o encantamientos, como era práctica habitual entre los exorcistas del tiempo. La referencia de Jesús al «dedo de Dios» alude a la tercera plaga de Egipto (Éx 8,15). Cf. Éx 31,18; Dt 9,10; Sal 8,4. La imagen, de ascendencia

veterotestamentaria, recuerda la intervención de Dios en favor de su pueblo, contra la obstinación del faraón, que se empeñaba en no dejarle salir de su territorio. En la actuación de Jesús se manifiesta y se hace patente, una vez más, la fuerza y el poder de Dios, que interviene para liberar al hombre de la opresión del mal; un mal, en este caso, de carácter psíquico. Cf. Introducción general, tomo I, p. 378.

La expresión antropomórfica, con sus resonancias veterotestamentarias, expresa la desenvoltura con la que Jesús expulsa los demonios, concretamente en la actuación reseñada en el v. 14. Un óstracon griego, con una fórmula de conjuro, descubierto en las excavaciones de Ashmunen, en Egipto, reproduce esa misma imagen: «el dedo de Dios» (cf. LAE 306). Pero se trata de un testimonio más bien tardío, cuya datación hay que fijarla en el último período del Imperio, y, por otra parte, se hace mención de una mujer llamada María. La convergencia de estos datos lleva a postular un influjo determinante de ciertos pasajes afines del Nuevo Testamento. Sobre un hipotético trasfondo egipcio de esta expresión antropomórfica, véase B. Couroyer, *Le «doigt de Dieu» (Exode, VIII, 15):* RB 63 (1956) 481-495.

El Reino de Dios

Sobre un concepto tan importante, véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 4,43. Cf., además, nuestra Introducción general, tomo I, pp. 157-161.

Ha llegado a vosotros

La forma verbal que emplea Lucas es *ephthasen,* aoristo de *phthanein* (= «adelantarse», «preceder»), que también puede significar simplemente «llegar» o «acabar de llegar» (cf. BAGD 856; MM 667). Se han hecho ciertas tentativas de interpretar esa forma como un aoristo atemporal, con una proyección de futuro: «el Reino os va a llegar de un momento a otro». Cf. J. Y. Campbell, *The Kingdom of God Has Come:* ExpTim 48 (1936-1937) 91-94; K. W. Clark, *Realized Eschatology:* JBL 59 (1940) 367-383. Pero, aun sin aceptar necesariamente la teoría de C. H. Dodd sobre la «escatología realizada» (cf. *The Parables of the Kingdom,* 44), sí se puede estar de acuerdo con su insistencia en interpretar *ephthasen* como auténtico aoristo (cf. ExpTim 48, 1936-1937, 138-142).

En cierto sentido hay que admitir que, incluso en la concepción de Lucas, el Reino ya ha llegado en la predicación y en la actividad de Jesús. Cf. W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment,* 105-109; el verbo *phthanein* no es un mero equivalente de *engizein* (= «acercarse», «estar cerca»). Como observa I. H. Marshall *(The Gospel of Luke,* 476),

Jesús insiste explícitamente en que el Reino ha llegado *eph' hymas* (= «a vosotros»); «el poder salvífico de Dios y su majestuosa presencia son una realidad que está tan cerca de los oyentes, que pueden alcanzarla sin dificultad, y la prueba de esa cercanía, de esa presencia, es la manifestación pública de su poder en la vida y en la conducta de diversos destinatarios...». Véase, como complemento, la «nota» exegética a Lc 10,9. En esta perspectiva resulta verdaderamente sorprendente la afirmación de H. Conzelmann *(Theology,* 107, n. 2): «la actividad de Jesús excluye toda idea de la inmanencia del Reino».

v. 21. *Un hombre fuerte*

La imagen no hace referencia a un amo de casa —como en Mateo (Mt 12,29)—, sino, más bien, al defensor de un castillo. Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 204; S. Légasse, *L'«homme fort» de Luc xi 21-22:* NovT 5 (1962) 5-9. La imagen se refiere, concretamente, a Satanás.

La entrada de su casa

Lucas sigue la formulación de «Q» y habla de *aulē* (= «patio», «vestíbulo»), a diferencia de Mateo, que, bajo el influjo de Mc 3,27, habla simplemente de «casa» *(oikia:* Mt 12,29). Sobre el significado y uso de *aulē,* véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 2,8.

Sus bienes

Lucas emplea aquí uno de sus términos característicos: el participio neutro plural *ta hyparchonta,* como en otros pasajes (cf. Lc 8,3; 12, 15.33.44; 14,33; 16,1; 19,8; Hch 4,32. Cf. Introducción general, tomo I, p. 189).

Están seguros

Literalmente: «están en paz»; es decir, en una situación diametralmente contraria a los azares de una incursión bélica. Véase la Introducción general, tomo I, p. 377.

v. 22. *Uno más fuerte*

El texto dice expresamente: «uno más fuerte que él» *(ischyroteros autou).* La imagen puede referirse al propio Dios o, más bien, a Jesús, que, con las armas de la palabra de Dios, destruye el poder de Satanás (véase nuestro «comentario» general a Lc 4,1-13, tomo II, pp. 400-401), desarmándole y despojándole de sus posesiones. ¿Podría haber

aquí una alusión a Is 53,12: «Le daré una multitud como parte y tendrá como despojo una muchedumbre»? Tal vez. Cf. TestXII Lev 18,12.

Le ataca ... y le vence

La construcción griega es participio de aoristo segundo *(epelthōn)*, más aoristo de subjuntivo *(nikēsē)*, que se podría traducir literalmente por: «habiéndole atacado, le vence (le venza)». La connotación de hostilidad es inherente a las diversas lecturas: *epelthōn*, con la mayoría de los manuscritos; *epanelthōn*, según el P^{45}, o el simple *elthōn* del P^{75}. Cf. BAGD 310.

v. 23. *El que no está conmigo, está contra mí*

La imagen es, fundamentalmente, militar; se trata de una lucha con o contra alguien. Así se establece una vinculación interna entre este dicho aislado y los precedentes vv. 21-22. Hay que tomar partido: o con Jesús o con Satanás. Todo el que quiera tomar distancias con respecto a Jesús se pone automáticamente a favor de la causa de Satanás.

Recoge ... desparrama

Esa misma correlación antitética aparece en otros pasajes, por ejemplo, en Mt 25,24-26 y en Jn 11,52.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 11,14-23

Barnett, P. W., *The Jewish Sign-Prophets — A. D. 40-70: Their Intentions and Origin:* NTS 27 (1980-1981) 679-697.

Beauvery, R., *Jésus et Béelzéboul (Lc 11,14-28):* AsSeign 30 (1963) 26-36.

Böcher, O., *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte* (SBS 58; Stuttgart 1972) 9-11.

Bryant, H. E., *Note on Luke xi. 17:* ExpTim 50 (1938-1939) 525-526.

Couroyer, B., *Le «doigt de Dieu» (Exode, VIII, 15):* RB 63 (1956) 481-495.

Easton, B. S., *The Beelzebul Sections:* JBL 32 (1913) 57-73.

George, A., *Note sur quelques traits lucaniens de l'expression «Par le doigt de Dieu» (Luc XI, 20):* ScEccl 18 (1966) 461-466; reeditado en sus *Études sur l'oeuvre de Luc* (París 1978) 128-132.

Grässer, E., *Zum Verständnis des Gottesherrschaft:* ZNW 65 (1974) 3-26.

Hammerton-Kelly, R. G., *A Note on Matthew XII. 28 Par. Luke XI. 20:* NTS 11 (1964-1965) 167-169.
Hermann, I., «... *dann ist das Gottesreich zu euch gekommen»: Eine Homilie zu Luk 11,14-20:* BibLeb 1 (1960) 198-204.
Käsemann, E., *Lukas 11,14-28,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Gotinga [2]1960) 1, 242-248.
Kruse, H., *Das Reich Satans:* Bib 58 (1977) 29-61.
Kümmel, W. G., *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* (Naperville Il. 1957) 24, 105-109.
Légasse, S., *L'«homme fort» de Luc xi 21-22:* NovT 5 (1962) 5-9.
Linton, O., *The Demand for a Sign from Heaven (Mk 8,11-12 and Parallels):* ST 19 (1965) 112-129.
Lorenzmeier, T., *Zum Logion Mt 12,28; Lk 11,20,* en *Neues Testament und christliche Existenz* (Hom. a Herbert Braun; eds. por H. D. Betz/L. Schrottroff; Tubinga 1973) 289-304.
Perrin, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Nueva York 1967) 63-67 y 77.
Zerwick, M., *In Beelzebub principe daemoniorum (Lc. 11,14-28):* VD 29 (1951) 44-48.

71. *LA VUELTA DEL ESPIRITU INMUNDO* (11,24-26)

[24] Cuando el espíritu inmundo sale de una persona, va errante por lugares resecos buscando un sitio para descansar. Y al no encontrarlo, dice:

—Me vuelvo a mi casa, de donde salí.

[25] Y al llegar, se la encuentra barrida y arreglada. [26] Entonces se va y toma otros siete espíritus peores que él; entran en la casa y se instalan allí. Y el final de ese hombre resulta peor que el principio.

COMENTARIO GENERAL

A la máxima precedente, que cerraba con una tonalidad amenazadora el pasaje anterior (Lc 11,23), Lucas añade unas palabras complementarias, también en labios de Jesús, con las que se describe la vuelta del espíritu inmundo a un endemoniado (Lc 11,24-26). Las palabras son una advertencia para el discípulo, que no debe fiarse excesivamente de cualquier manifestación que comporte una derrota del mal corpóreo o del desequilibrio psíquico.

La exhortación está tomada de la fuente «Q» (cf. Introducción general, tomo I, p. 140). El texto paralelo puede encontrarse en Mt 12,43-45, que, salvo ligeras variantes del propio Lucas, tiene idéntica formulación (cf. Introducción general, *ibíd.,* p. 138). Entre las omisiones de Lucas hay que reseñar la supresión de un elemento descriptivo: la casa «desocupada» (v. 25; cf. Mt 12,44; véase, con todo, la «nota» exegética a Lc 11,25) y el dato de que el espíritu maligno toma «consigo» otros siete espíritus (v. 26; cf. Mt 12,45). También puede ser que haya omitido la conclusión: «Eso mismo le va a suceder a esta generación perversa» (Mt 12, 45d). Pero también podría considerarse esa conclusión como un retoque redaccional del propio Mateo, en correspondencia con Mt 12,39, donde se habla de una «generación perversa e idólatra».

Con esta adición redaccional, la formulación de Mateo adquiere características de «parábola» (cf. R. Bultmann, HST 164; aun-

que el autor piensa que Mateo ha conservado el auténtico final de «Q»). El problema reside, al menos parcialmente, en quién sea el verdadero responsable de haber invertido la secuencia de los materiales de «Q»: ¿Lucas o Mateo? Véase, a este propósito, nuestro «comentario» general a Lc 11,14-23. La respuesta es difícil. Muchos comentaristas se inclinan a atribuir a Lucas la conservación de la secuencia originaria de «Q» (por ejemplo, J. M. Creed, T. W. Manson, G. Schneider y otros muchos). Por otra parte, si la conclusión de Mateo no es originaria, resulta mucho más comprensible la inversión efectuada por el propio Lucas y su inserción de los siguientes vv. 27-28. Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 202.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio ha conservado —y así lo transmite— una amenaza de Jesús. Una amenaza o más bien una advertencia sobre cualquier género de presunción ante una derrota del maligno. Supongamos que un espíritu perverso ha salido de una persona; pues bien, ¿quién puede asegurar que no va a volver a invadir esa existencia humana? En su contexto del Evangelio según Lucas, el episodio parece insinuar que no basta con la expulsión del demonio; el hombre liberado de sus perversiones —eso representa el símbolo de la casa barrida y bien arreglada— debe permanecer al lado de Jesús, «con él» (cf. v. 23), y estar atento a la palabra de Dios y ponerla en práctica (cf. v. 28); ésta es la interpretación de E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 127. En el episodio se contempla la posibilidad de que una persona, liberada por el exorcismo de los lazos de una posesión maléfica, vuelva a experimentar un desequilibrio semejante. Pero no se dice absolutamente nada sobre la «reincidencia en el pecado», una interpretación que, a veces, se ha propuesto con demasiada superficialidad.

La enseñanza de este pasaje está formulada según los cánones del pensamiento pre-lógico, vigentes en la primitiva Palestina, con todo su mundo de creencias demoníacas de sabor popular; los espíritus, especialmente los espíritus maléficos, tienen que tener una morada estable y no pueden vagar errantes por las arideces inhóspitas de los desiertos.

El episodio no especifica con qué poder ha sido expulsado ese

espíritu inmundo; si ha sido «con el dedo de Dios» (v. 20), por el poder del propio Jesús (cf. Lc 5,17) o por la actuación de los exorcistas judíos (cf. v. 19). Si se tratara de estos últimos, las reflexiones de Jesús cobrarían una fuerza suplementaria; pero, en realidad, podrían referirse a cualquier clase de exorcismo, incluidos los realizados por el propio Jesús, como piensa G. Schneider *(Das Lukasevangelium)*. Sea como sea, el episodio constituye una nueva advertencia, añadida a la ya expresada anteriormente en el v. 23. La casa —la persona— no puede quedarse meramente en las óptimas condiciones externas de habitabilidad, sino que debe estar invadida por la atención a la palabra de Dios.

NOTAS EXEGETICAS

v. 24. *El espíritu inmundo*

Dentro del contexto inmediato puede implicar una referencia al espíritu «mudo» mencionado en el v. 14. Véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 4,33.

Va errante por lugares resecos

El desierto se ha considerado frecuentemente como la morada de los demonios. Recuérdese la vinculación entre «el desierto» y Azazel en Lc 16,10; cf. Is 34,14; Bar 4,35; Lc 8,29; Ap 18,2. Y esa creencia continúa en la tradición rabínica posterior; cf. Str.-B. 4/1, 516.

Buscando un sitio para descansar

Sin morada fija, el demonio se considera como un nómada. La palabra griega *anapausis* (= «descanso», «reposo»), que se emplea en este pasaje, es la misma que usan los LXX en su traducción de Is 34,14: «también allí reposará Lilit, y en él encontrará descanso» (BJ; Nueva Biblia Española traduce: «allí descansa el búho y encuentra su guarida»). Según la tradición, *Lilit* es un demonio hembra que merodea por entre las ruinas (cf. BJ 1094).

Y ... dice

Algunos manuscritos —P^{75}— y códices —$\aleph^2$, B, L, Θ, etc.— introducen el adverbio *tote* (= «entonces») antes de *legei* (= «dice»); pero otros muchos —P^{45}, códices $\aleph^+$, A, C, D, W y otros— suprimen el adverbio. La valoración de los respectivos representantes textuales no

inclinan decididamente hacia una clara preferencia. La edición de Nestle-Aland (edición 26) pone el adverbio entre corchetes. La adición parece sospechosa, ya que puede tratarse de un intento de armonización con el texto de Mt 12,44.

Me vuelvo

Literalmente: «volveré», en futuro de decisión. Cf. Flavio Josefo, *Ant.* VIII, 2, 5, n. 47.

v. 25. *Barrida y arreglada*

Los participios adjetivales tratan de sugerir una casa atractiva, preparada para acoger a posibles huéspedes. La mayoría de los códices leen sólo dos participios, y éstos de perfecto: *sesarōmenon kai kekosmēmenon;* pero la tradición textual hesiquiana —códices א², B, C, L, R, Ξ, Ψ, etc.— introduce un nuevo participio —y de presente: *scholazonta* (= «vacía»)— antes de los dos ya mencionados. La adición es naturalmente sospechosa de armonización con Mt 12,44.

Lo primero que hace el demonio, a su vuelta, es una visita de inspección.

v. 26. *Toma otros siete espíritus*

El número de los espíritus, «siete», es probablemente simbólico de una perversión total o de una impureza radical. Véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 8,2. Como observa T. W. Manson *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 87), es inconcebible que el hecho de tomar otros siete espíritus sea «un acto de benevolencia». Más bien se trata de una táctica defensiva; ocho pueden resistir mejor que uno cualquier intento de expulsión. Sin embargo, también se pueden considerar esos siete espíritus como contraposición a los siete ángeles que están en la presencia del Señor (cf. Tob 12,15).

El verbo *paralambanein* no es nuevo; ya salió anteriormente en Lc 9,10.28.

Y el final de ese hombre...

Contraposición de dos estados o situaciones, a modo de máxima. La expresión sale también en 2 Pe 2,20. Cf. Jn 5,14.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 11,24-26

Böcher, O., *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte* (Stuttgart 1972) 9-11.

Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 197-198.

Nyberg, H. S., *Zum grammatischen Verständnis von Matth. 12,44-45:* ConNT 2 (1936) 22-35; reeditado en la misma revista, 13 (1949) 1-11.

Plummer, A., *The Parable of the Demon's Return:* ExpTim 3 (1891-1892) 349-351.

72. *LA VERDADERA DICHA*
(11,27-28)

27 Mientras él decía estas cosas, una mujer de entre la gente le dijo a voz en grito:

—¡Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron!

28 Pero él repuso:

—¡Dichosos, más bien, los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica!

COMENTARIO GENERAL

Hasta este momento de su narración del viaje de Jesús a Jerusalén, Lucas emplea fundamentalmente materiales de «Q». Ahora interrumpe esa secuencia tradicional para introducir una palabra de Jesús sobre la verdadera dicha de sus seguidores (Lc 11,27-28). La colocación de este episodio inmediatamente después de los versículos 23.24-26 le confiere una tonalidad de nueva advertencia sobre las disponibilidades personales frente a la realidad del Reino. Si no se entiende de esta manera, es difícil imaginar por qué Lucas introduce aquí este episodio.

La narración es exclusiva de Lucas; por tanto, se puede atribuir su proveniencia a la fuente particular «L». Algunos comentaristas se preguntan si este episodio no será una mera variante de Lc 8, 19-21, donde se enuncian los rasgos definitorios de la verdadera familia de Jesús (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 162; W. E. Bundy, *Jesus and the First Three Gospels,* 349; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 127). Pero eso no parece probable, dadas las diferencias entre una y otra narración, tanto en el marco narrativo como en el propio comentario e incluso en la formulación. En cuanto al marco narrativo: en Lc 8,19-21 Jesús está en una casa, rodeado de una muchedumbre; aquí, en cambio, está al aire libre, en medio de una multitud (cf. v. 14). En Lc 8,20 no hay verdadero comentario, sino un mero aviso de que sus familiares le esperan; aquí, en cambio, se oye la voz de una mujer que

manifiesta su admiración. En Lc 8,21, Jesús enuncia sencillamente cuál es la actitud que define a su verdadera familia; sin embargo, aquí la formulación no es meramente enunciativa, sino que incluye una «bienaventuranza». Por otra parte, como observa R. Bultmann (HST, 30-31), en Lc 8,19-21 hay «una transformación de la idea de parentesco», mientras que aquí no hay la menor huella de ese cambio de perspectiva.

Una nueva posibilidad, sugerida por otros comentaristas, es que el episodio formara originariamente parte de «Q», pero que hubiera sido omitido por Mateo; en este caso, el primer evangelista habría optado por la secuencia de Marcos, incluyendo el pasaje correspondiente a Lc 8,19-21 (cf. Mc 3,31-35) a continuación de las reflexiones de Jesús sobre la vuelta del espíritu inmundo (cf. Mt 12,43-45.46-50). Cf. H. Schürmann, *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut,* en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen,* 231. Por su parte, G. B. Caird *(The Gospel of St. Luke,* 156) piensa que hay que atribuir el episodio «al compilador de la fuente 'Q'», sin entrar en más explicaciones. Pero, de hecho, no hay la más mínima indicación de que Mateo hubiera podido tener noticia de este episodio. Por otro lado, el análisis interno de la narración no descubre ninguna huella de verdadera composición lucana; por tanto, no queda más remedio que atribuirlo a «L». Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 203.

Desde el punto de vista de historia de las formas se puede aceptar la clasificación de R. Bultmann, que considera este episodio como «apotegma biográfico», es decir, en nuestra terminología, una «declaración» de Jesús (cf. V. Taylor, FGT 72; M. Dibelius, FTG 162, donde lo califica como «Chrie» = *chreia).*

La aclamación de la mujer que alza su voz entre la gente tiene un sabor típicamente maternal; entusiasmada por la elocuencia de Jesús, deja escapar una «bienaventuranza» en la que resuena el texto de Prov 23,24-25. El episodio inmediatamente precedente no constituye una explicación adecuada del desbordado entusiasmo de la mujer. A pesar de la explicación de A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 305), resulta difícil admitir que la mujer fuera una madre que

había sufrido en su familia la dolorosa reincidencia de un relapso. La colocación de los distintos episodios obedece exclusivamente a principios estructurales de la composición de Lucas. La exclamación de la mujer se refiere a la globalidad de la predicación de Jesús e indica la reacción opuesta a la reseñada anteriormente en los vv. 15-16.

El reconocimiento público de lo extraordinaria que ha debido de ser la madre de tan elocuente predicador sirve de contrapunto para la observación de Jesús sobre la verdadera dicha. Igual que en Lc 8,19-21, Jesús cambia el enfoque de la cuestión y pone como centro de la auténtica «bienaventuranza» no precisamente los vínculos de carne y sangre, sino la escucha de la palabra de Dios y su puesta en práctica.

A primera vista, la réplica de Jesús parece tremendamente negativa con respecto a su madre; mucho más que en Lc 8,21. Esa impresión se debe, en parte, a una cierta tensión entre las dos bienaventuranzas, y en parte, a la presencia de la partícula adversativa *menoun* (= «más bien»). La primera «bienaventuranza» es una exaltación espontánea, ingenua, sincera, un piropo a la madre de un hijo como ése. En cierto sentido, la exclamación de la mujer recoge las propias palabras de María en el *Magnificat:* «De ahora en adelante, todas las generaciones me proclamarán dichosa» (Lc 1,48); la predicción se cumple en ese grito espontáneo de una mujer judía. La segunda «bienaventuranza», la que pronuncia el propio Jesús, parece indicar que no se debe medir la generosidad de Dios por la elocuencia de las palabras o por la realización de exorcismos (cf. Lc 11,24-26), sino, más bien, por una humilde sumisión a la palabra de Dios y por la práctica de sus exigencias. Tal como aparecen esas dos «bienaventuranzas», el contraste entre madre e hijo adquiere una desproporcionada incisividad.

Precisemos, pues, el análisis. En Lc 1,45, la felicitación de Isabel proclama a María «dichosa» —o «bienaventurada»— no por ser «la madre de mi Señor» (Lc 1,43), sino porque «ha creído». Pues bien, aquí pasa otro tanto. La segunda bienaventuranza, con su formulación genérica, proclama dichosos a «los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica»; en eso consiste la verdadera dicha. Bien mirado, la segunda «bienaventuranza» no anula la primera, sino que establece un sistema de prioridades y corrige

una posible interpretación errónea de la primera frase. La partícula adversativa *menoun* no quiere decir: «¡No! Más bien, dichosos los que...», sino que su verdadero sentido es: «¡Desde luego! Pero, ante todo, dichosos los que...». En resumen, el v. 28 reconoce que la madre de Jesús es digna de toda alabanza, no precisamente por haber engendrado a tal Hijo, sino esencialmente porque también ella —según la presentación de Lucas— pertenece a los que escuchan la palabra de Dios, creen en ella (Lc 1,45) y la ponen por obra (Lc 8,21; cf. Hch 1,14).

A la luz de estas reflexiones, las tonalidades de amenaza que encierran los vv. 23.24-26 adquieren nuevas perspectivas en esta observación de Jesús sobre el verdadero motivo que funda una auténtica «bienaventuranza».

También en el Evangelio copto según Tomás se encuentra una formulación de este episodio, aunque combinado con otro dicho de Jesús que aparece en Lc 23,29: «Una mujer de entre la gente le dijo: '¡Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron!' Él replicó: '¡Dichosos los que escucharon la palabra del Padre y la guardaron con fidelidad! Porque vendrán días en los que diréis: Dichosos los vientres que no han concebido y los pechos que no han dado leche'» (EvTom 79).

La literatura misnaica ha transmitido una exclamación semejante, pronunciada por uno de los cinco discípulos de Rabí Yohanan ben Zakkai, o Rabí Joshua ben Hananiah: «Josué, hijo de Ananías, ¡viva la madre que te engendró!» (cf. Abot 2,8).

NOTAS EXEGETICAS

v. 27. *Mientras él decía estas cosas*

Literalmente: «Y sucedió, mientras él decía estas cosas, (que) una mujer de entre la gente, levantando su voz, le dijo». La construcción es: *egeneto de* (= «Y sucedió»), seguido de una oración temporal: *en tō* con infinitivo (*legein* = «decir») y de una frase circunstancial en participio aoristo femenino (*eparasa* = «levantando», «habiendo levantado») y finalmente un verbo en indicativo (*eipen* = «dijo») sin la conjunción *kai*. Cf. Introducción general, tomo I, p. 200.

De entre la gente

Dentro del contexto global de estos episodios la indicación debe referirse a Lc 11,14. Véase la «nota» exegética a Lc 3,7. En el texto griego, el orden sintáctico de las palabras resulta de lo más extraño (cf. C. F. D. Moule, *An Idiom Book of the New Testament Greek,* 168), por lo que algunos manuscritos —códices A, C, R, W, Θ, Ξ, etc.— intentan mejorarlo.

A voz en grito

Literalmente: «levantando la voz». La formulación, del más puro estilo clásico, aparece únicamente en Lucas en todo el Nuevo Testamento. Véase además Hch 2,14; 14,11; 22,22; cf. Lc 17,13. Para el vocabulario característico de Lucas, véase nuestra Introducción general, t. I, p. 187.

Dichoso

Para las fórmulas del «macarismo», véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 6,20.

El vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron

La circunlocución es típicamente judía. Esta sinécdoque —mención de los órganos de la maternidad para designar a la madre— se encuentra, por lo general, en expresiones de alabanza y de aprecio, con las que se exalta la figura materna. No cabe duda que su fuente de inspiración se remonta a Gn 49,25e: «bendiciones de pechos y vientres»; así reza la bendición de Jacob pronunciada sobre José. Expresiones muy parecidas se pueden encontrar en ApBar(sir) 54,10; Abot 2,8, y en la posterior literatura rabínica; cf. Str.-B. 2, 187-188. En el *Génesis Rabbah,* un midrás del siglo IX, las palabras de Gn 49,25e se interpretan como bendición sobre Raquel (cf. GnR. 98,20). En los targumes de época posterior —Ps.Jon., N. y Fragm. (con ligeras variantes)— se encuentran abundantes paralelismos de esta expresión. ¿Se podría atribuir esa convergencia a influjos del Nuevo Testamento? Cf. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27; Roma 1966) 131-133; pero hay que interpretar los datos con mucha cautela.

La falta de sensibilidad para reconocer esta sinécdoque tan común en el judaísmo ha hecho escribir a un osado «intérprete» de la personalidad de Jesús en el Nuevo Testamento esta «profunda» reflexión: «... (la voz femenina que surge en Lc 11,27) tiene una imagen de la mujer no sólo centrada en la sexualidad, sino extremadamente reduc-

cionista, limitándose a mencionar los genitales femeninos y los pechos: '¡Dichoso ... amamantaron!' Obviamente, Jesús tuvo que rechazar esa imagen de la mujer como 'máquina de hacer niños' y restablecer la primacía absoluta de la personalidad...» (L. Swidler, *Jesus Was a Feminist:* «New York Times», 18 diciembre 1971, 29). ¡Pobre Lucas! ¡Qué manera de distorsionar el «mensaje» del Nuevo Testamento!

v. 28. *Más bien*

La partícula adversativa compuesta *menoun (men oun)* —no sale más que cuatro veces en todo el Nuevo Testamento y además contra el uso clásico, a comienzo de frase— puede admitir tres significados diferentes:

a) Simple adversativa: «¡No! Sino, más bien, ...»; «por el contrario». Así se emplea habitualmente en el griego clásico (Sófocles, *Ayante,* 1363; Aristófanes, *Asamblea de las mujeres,* 1102) y en el Nuevo Testamento (cf. Rom 9,20; 10,18). En este sentido significaría que Jesús rechaza el piropo que se le echa a su madre (y ésta parece ser la interpretación de T. W. Manson, I. H. Marshall, M. P. Scott y otros).

b) Afirmativa: «Así es»; «es cierto». Expresa que se está de acuerdo con lo que acaba de decirse. Cf. Flp 3,8.

c) Correctiva: «Sí, de acuerdo; pero, más bien, ...». Se acepta que lo que acaba de decirse es verdad, pero hasta cierto punto (cf. Platón, *República,* 489D).

Según M. E. Thrall *(Greek Particles in the New Testament,* 34-35), hay que eliminar del Evangelio según Lucas los dos primeros significados, ya que cuando el evangelista quiere expresar la contradicción emplea otras fórmulas, como *ouchi, legō hymin* (cf. Lc 12,51; 13,3.5), y para indicar una aserción emplea *nai* (cf. Lc 7,26; 10,21; 11,51; 12, 5). Por consiguiente, no queda más que el tercer significado, es decir, la matización correctiva. Cf. C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek,* 163-164.

Los que escuchan la palabra de Dios
y la ponen en práctica

En esta corrección de Jesús resuenan las palabras que él mismo había pronunciado en Lc 8,21 (véase la respectiva «nota» exegética); cf. Lc 6,47; 8,15. Pero con una pequeña diferencia terminológica; mientras que en Lc 8,21 se emplea el participio *poiountes* (= «poniéndola por obra»), aquí se cambia en *phylassontes* (= «guardándola»), con un sig-

nificado prácticamente idéntico. En cuanto al sentido de *phylassein,* cf. Lc 18,21; Hch 7,53; Sant 1,22. Véase igualmente el uso que hace el Antiguo Testamento de términos como *'śh* (en los LXX: *poiein* = «hacer») y *šmr* (en los LXX: *phylassein* = «guardar») en Dt 4,6; 28, 13.15.

De hecho, en la «bienaventuranza» de Jesús resuenan las palabras pronunciadas por Isabel en Lc 1,42.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 11,27-28

Black, M., *The Aramaic Liturgical Poetry of the Jews:* JTS os 50 (1949) 179-182.

Brown, R. E. y otros, *Mary in the New Testament* (Filadelfia-Nueva York 1978) 170-172.

Dewailly, L.-M., *Jésus-Christ, Parole de Dieu* (París [2]1969) 141-145.

Jacquemin, P.-E., *L'Accueil de la parole de Dieu Lc 11,27-28:* AsSeign 66 (1973) 10-19.

McNamara, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27; Roma 1966) 131-133.

Mussner, F., *Lk 1,48f; 11,27f und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche:* «Catholica» 21 (1967) 287-294.

Riedl, J., *Selig, die das Wort Gottes hören und befolgen (Lc 11,28): Theologisch-biblische Adventsbesinnung:* BibLeb 4 (1963) 252-260.

Scott, M. P., *A Note on the Meaning and Translation of Luke 11,28:* ITQ 41 (1974) 235-250.

Zimmermann, H., «*Selig, die das Wort Gottes hören und es bewahren*»: *Eine exegetische Studie zu Lk 11,27f:* «Catholica» 29 (1975) 114-119.

73. *LA SEÑAL DE JONAS* (11,29-32)

[29] Con todo el gentío que se apiñaba a su alrededor, Jesús se puso a decirles:

—Esta generación es una generación depravada; pide una señal, pero no se le dará ninguna, excepto la señal de Jonás.
[30] Porque igual que Jonás fue una señal para los habitantes de Nínive, así lo será el Hijo de hombre para esta generación.
[31] En el juicio, la Reina del Sur se pondrá en pie para carearse con los hombres de esta generación, y los condenará. Porque ella vino desde los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón; pero ahora hay aquí algo más grande que
Salomón. [32] En el juicio, los habitantes de Nínive se alzarán para carearse con esta generación, y la condenarán. Porque ellos reformaron su vida por la predicación de Jonás; pero ahora hay aquí algo más grande que Jonás.

COMENTARIO GENERAL

Sin abandonar la perspectiva del viaje hacia Jerusalén, la colección de máximas de Jesús, que Lucas ha agrupado en torno a la controversia sobre el poder de Satanás, deja una cuestión pendiente: la reacción de los que, «para ponerle a prueba, le exigían una señal que viniera del cielo» (Lc 11,16). Ese detalle, que entonces quedó sin desarrollar, se recoge ahora en una nueva intervención de Jesús, que presenta a sus detractores «la señal de Jonás» (Lc 11,29-32). Como ya indicábamos en el «comentario» general a Lc 11,14-23, existe una secuencia de relaciones entre el episodio que vamos a estudiar ahora (vv. 29-32) —último de la serie— y los precedentes, sobre el poder de Belzebú (vv. 14-23) y sobre la vuelta del espíritu inmundo (vv. 24-26). Pero no se agotan aquí las correlaciones, ya que, de hecho, la práctica totalidad del capítulo (vv. 14-54) nos presenta a Jesús en una especie de debate con los que cuestionan la autoridad de su ministerio.

El episodio ha entrado en la narración evangélica de Lucas procedente de «Q»; prueba de ello es su paralelismo con Mt 12, 38-42 (cf. Introducción general, tomo I, p. 140). Pero, por otra parte, esos materiales de «Q» tienen bastante semejanza con Mc 8,11-12; aunque, en este último, falta la mención explícita de Jonás y la referencia a Salomón y la Reina del Sur. Nos encontramos, por consiguiente, con dos respuestas de Jesús a los que le piden una señal. Y eso crea problemas de interpretación. Como primer paso para desbrozar el terreno hay que tener presentes las cuatro variantes de la respuesta de Jesús que encontramos en la tradición evangélica:

1. En Mc 8,11-12 son los fariseos los que le piden a Jesús una señal que viniera del cielo; Jesús, con un profundo suspiro, les dice: «Os aseguro que a esta generación no se le dará ninguna señal».

2. En Mt 16,1.4, paralelo al texto de Marcos que acabamos de reseñar, los que exigen «una señal que venga del cielo» son el grupo más amplio de «fariseos y saduceos», también con la malvada intención de ponerle a prueba. Para responder a su pregunta, Jesús empieza por referirse a la interpretación corriente de los signos atmosféricos y termina con esta frase: «No se le dará señal alguna a esta generación fuera de la señal de Jonás». El paralelismo entre este pasaje de Mateo y el de Mc 8,11-12 se funda, sobre todo, en el hecho de que el primer evangelista, a partir de 14,1, reproduce con la mayor fidelidad el orden de los episodios de Marcos (desde Mc 6,14 en adelante; cf. K. Aland, SQE 560). Ahora bien: en cuanto a la «señal» (Mt 16,4), no se ve un verdadero avance con respecto a la categórica afirmación de Jesús en Mc 8,12, ya que Mt 16,4 no ofrece ninguna explicación de «la señal de Jonás». Lo cual es comprensible, porque Mateo ya ha dado esa explicación en Mt 12,40-41; el evangelista parece suponer que sus lectores no han olvidado lo expuesto con anterioridad. (Un escritor moderno indicaría esa referencia con una nota a pie de página.)

3. En Lc 11,29-32, Jesús dice a la gente que se apiña a su alrededor que a esta generación depravada no se le dará ninguna señal, «excepto la señal de Jonás». Y añade, primero, una explicación genérica: «porque igual que Jonás fue una señal para los

habitantes de Nínive, así lo será el Hijo de hombre para esta generación» (v. 30), y luego dos comparaciones: una con la Reina del Sur (v. 31) y otra con el profeta Jonás (v. 32).

4. En Mt 12,38-42 se da un estrecho paralelismo con la formulación de Lucas (Lc 11,29-32). La primera variante concierne a los que piden esa señal: «algunos doctores de la ley y un grupo de fariseos» (Mt 12,38); pero la respuesta de Jesús es la misma que en Lc 11,29: «no se le dará ninguna señal, excepto la de Jonás profeta» (Mt 12,39). Otra variante, con respecto a la versión de Lucas, es la explicación de esa señal: «porque de la misma manera que Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del monstruo, así también el Hijo de hombre estará tres días y tres noches en el seno de la tierra» (Mt 12,40), explicación que falta en Lucas. También coinciden ambos evangelistas en las dos referencias que vienen a continuación, aunque en orden diverso: Jonás y los habitantes de Nínive (Mt 12,41; cf. 11,32) y la Reina del Sur, con su visita a Salomón (Mt 12,42; cf. Lc 11,31).

De esta cuádruple recensión se deduce, en primer lugar, que sólo Mateo ofrece un «duplicado» del episodio: uno, procedente de «Mc» (Mt 16,1.4), y otro, derivado de «Q» (Mt 12,38-42).

Por otra parte, el hecho de que la tradición sinóptica ofrezca cuatro formulaciones distintas de la respuesta de Jesús a los que piden una señal del cielo no puede menos de plantear una serie de interrogantes, que vamos a exponer a continuación:

1. El primer problema se centra en las formulaciones de Marcos y de «Q», ambas provenientes de la tradición primitiva. ¿Se podrían considerar como simples variantes de una sola respuesta histórica de Jesús, o indican, más bien, que el Maestro tuvo que enfrentarse, en dos ocasiones distintas, con esa pregunta de sus adversarios y ofrecer, consiguientemente, una doble respuesta? En la primera hipótesis, es decir, si se trata de una simple variante, la formulación de Mc 8,12 sería una versión abreviada o un mero recuerdo de la verdadera respuesta histórica. La segunda hipótesis —dos respuestas distintas en dos ocasiones diferentes— no resulta, en sí, absolutamente imposible; pero carecemos de pruebas que permitan establecer esa duplicidad (aunque algunos comentaristas de talla, como M.-J. Lagrange, admiten esa interpretación). Tal

vez nos encontremos aquí con una situación semejante al relato de las tentaciones de Jesús; las dos fuentes originarias —«Mc» y «Q»— han dado lugar a dos tipos de presentación: una más sintética (Mc 1,12-13) y otra más detallada (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13).

2. El segundo problema surge dentro de la propia formulación de «Q», que postulamos como fuente de Mateo y Lucas. Por una parte, Lc 11,31-32 corresponde, casi palabra por palabra, a Mt 12,41-42, aunque en orden inverso. Por otra, el paralelismo entre Lc 11,29-30 y Mt 12,38-39, aunque menos riguroso que el anterior, coincide suficientemente como para postular un origen común («Q»). Ahora bien: el problema está en Mt 12,40. ¿Existía, ya en la formulación de «Q», esa referencia explícita al libro de Jonás (Jn 2,1)? Si fuera así, ¿cómo la ha omitido Lucas? Parece mucho más plausible que se trate de una adición del propio Mateo, con la que ha pretendido alegorizar un detalle concreto de la experiencia profética, aplicándolo retrospectivamente a la resurrección de Jesús. Resulta verdaderamente difícil atribuir al Jesús histórico una vinculación expresa de la «señal de Jonás» con su propia resurrección. Lo más probable es que haya que considerar esa referencia de Mateo (Mt 12,40) como una de sus típicas adiciones a determinadas palabras de Jesús; véase en el tomo II nuestro «comentario» general a Lc 6,20-49 y a Lc 11,1-4 en este tercero. Con tal adición, el Evangelio según Mateo presenta la «señal de Jonás» con un doble significado: referencia a la resurrección de Jesús (específico de Mateo) y el sentido propio de «Q», como lo explicaremos más adelante.

3. En Lc 11,31 y en Mt 12,42, la presentación de un nuevo personaje, la Reina del Sur, parece extraña precisamente en un episodio sobre la «señal de Jonás». Sin embargo, tuvo que pertenecer a «Q», como lo prueba su presencia en ambos sinópticos. ¿Podría ser un dicho aislado de Jesús, pronunciado en otra ocasión, pero añadido posteriormente, por convergencias temáticas, a la compilación de dichos del Maestro («Q») sobre la «señal de Jonás»? La yuxtaposición de ambas referencias en un mismo contexto podría obedecer a alguna de estas tres razones: *a)* el tema dominante del episodio es, sin género de dudas, «esta generación» (vv. 29.30.31.32); *b)* el final de ambas referencias es idéntico:

«hay aquí algo más grande que» (Salomón/Jonás), como descripción de Jesús; *c)* en ambos casos, el personaje viene de lejos (Jonás, para predicar en Nínive; la Reina, para escuchar la sabiduría de Salomón). Pero siempre cabe la posibilidad de atribuir esa yuxtaposición temática al propio Jesús; sólo que, en este caso, se nos plantearía un nuevo problema: ¿cómo explicar el orden inverso de las referencias en Mateo y en Lucas? Es lo que vamos a abordar a continuación.

4. ¿Cuál debió de ser el orden de esas dos referencias en la primitiva formulación de «Q»? Los comentaristas se inclinan mayoritariamente por el orden de Lucas: primero, la Reina (Lc 11, 31); luego, los ninivitas (Lc 11,32). La ventaja de esta secuencia es que responde perfectamente a la sucesión cronológica. Mateo habría invertido el orden para conseguir un desarrollo armónico del tema de Jonás; eso le habría hecho añadir el v. 40. La explicación en sí es perfectamente plausible. Pero, por otra parte, el orden de Mateo —sin la adición del v. 40— explicaría mucho mejor la yuxtaposición temática de los materiales ya en la formulación de «Q»: primero, la «señal de Jonás» (cf. Mt 12,39); a continuación, algo parecido a Lc 11,30, que Mateo sustituyó por su propio v. 40, y, finalmente, la referencia a los habitantes de Nínive (cf. Mt 12,41). A esta secuencia, por alguna de las razones aducidas en el apartado 3, se habría añadido la mención de la Reina del Sur (Mt 12,42; cf. Lc 11,31). Cf. D. Correns, *Jona und Salomo,* en *Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien,* 86-94. Entonces, si el orden primitivo es el de Mateo, el cambio introducido por Lucas pretende dar a la predicación de Jonás ciertas connotaciones afines a la sabiduría (cf. Lc 7,35). En resumen, la conclusión de estas reflexiones es que no se puede determinar con precisión quién de los dos evangelistas invirtió el orden primitivo de «Q».

Hasta aquí los datos de una comparación sinóptica entre las diferentes versiones del episodio. Centrándonos ahora en la formulación de Lucas, es evidente que el v. 29a es obra del propio evangelista, y hasta se podría entender como una variante específica de Lc 11,16. Los vv. 29bc.30 reproducen, probablemente, la primitiva formulación de «Q». Y, por último, los vv. 31-32 son prácticamente idénticos —salvo el orden de la secuencia— a Mt

12,41-42; de las cincuenta y cinco palabras de estos versículos, cincuenta y tres son exactamente iguales en las dos versiones. Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 203-204.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio está compuesto básicamente de diversas afirmaciones de Jesús, de carácter conminatorio (cf. R. Bultmann, HST 112, 117-118). Eso les da una coherencia con los precedentes vv. 23.24-26 del mismo capítulo. Pero la inversión de las dos últimas menciones —Reina del Sur, habitantes de Nínive— introduce una connotación de tipo sapiencial en los dos finales descriptivos: «hay aquí algo más grande que» (Salomón/Jonás).

Pero antes de embarcarnos en un análisis complexivo del episodio, con el fin de entender el significado de la «señal de Jonás» en la versión de Lucas, sería conveniente resumir en un par de palabras los elementos fundamentales de la presentación de Jonás en el Antiguo Testamento.

Los cuatro capítulos que constituyen el libro de Jonás están construidos en perfecto paralelismo: Jon 3-4 corresponde exactamente a Jon 1-2, formando un díptico narrativo. En Jon 1-2 la palabra de Dios viene sobre Jonás, de Gat-Jéfer, en Galilea, y le envía a Nínive, la gran metrópoli del Imperio asirio, para proclamar en ella que se arrepienta de su intolerable maldad. Jonás, el díscolo, huye de su misión profética; en el puerto de Jafa se embarca en una nave con destino a Tarsis, es decir, en dirección opuesta, hacia Occidente. Por huir lejos del Señor, le sobreviene el castigo en forma de tormenta, que pone en peligro la seguridad de la nave. Los marineros, convencidos de su culpabilidad, le arrojan por la borda, y el Señor envía un pez gigantesco para que se trague al profeta recalcitrante. En el vientre del pez, Jonás pasa tres días y tres noches, e incluso pronuncia un salmo de confianza. Finalmente, el pez recibe orden de vomitar al profeta en tierra firme.

En esta situación comienza la segunda parte del libro (Jon 3-4). La palabra de Dios vuelve a dirigirse a Jonás y le envía por segunda vez a Nínive. Ahora sí; Jonás se levanta y va a Nínive y recorre toda la ciudad, proclamando el mensaje que le ha encomendado el Señor. Desde el rey hasta los más pequeños, todos los habitantes de la ciudad, incluso los propios animales, se visten de sayal, proclaman

un ayuno y se arrepienten de sus maldades. Ante la actitud de Nínive, el Señor se arrepiente de su amenaza. El profeta, irritado por la benevolencia de Dios, sale de la ciudad y se instala a levante en una choza a esperar acontecimientos. Para resguardarse del bochorno, Jonás se sienta a la sombra de la choza, mientras el Señor hace crecer un ricino que libre al profeta de una insolación. Jonás está encantado. Al día siguiente, el ricino amanece seco, y el profeta, sofocado por los ardores del sol, se siente desfallecer y llega a desear la muerte. Pero la palabra del Señor interviene de nuevo: «Jonás, ¿tú te apiadas de un ricino que no te ha costado cultivar? Y yo, ¿no voy a apiadarme de Nínive, con sus más de ciento veinte mil habitantes, que han hecho penitencia por tu predicación?».

Ésta es la narración del libro de Jonás, uno de los relatos clásicos del Antiguo Testamento sobre la voluntad salvífica universal de Dios. Lo que más resalta es el contraste entre la irritación del profeta y la actitud sumisa e incluso el arrepentimiento de todos los demás personajes de la narración (marineros, monstruo marino, habitantes de Nínive, animales, plantas). El propio Jonás, castigado a pasar tres días y tres noches en el vientre de una ballena, experimenta la salvación de Dios para llevar a cabo el designio divino. La permanencia de Jonás en el vientre del monstruo no era una «señal» para los contemporáneos del profeta; el relato no da la más mínima indicación de que Jonás refiriera esa experiencia durante su predicación en Nínive. A pesar de la opinión de G. Schneider (*Das Evangelium nach Lukas*, 271), los habitantes de la gran metrópoli desconocen absolutamente la «salvación milagrosa» de Jonás.

En el Evangelio según Lucas, Jesús alude a esta narración en respuesta a los que le exigen «una señal que venga del cielo». Los protagonistas de esa petición no van precisamente con buenas intenciones; según Lc 11,16, lo hacen «para ponerle a prueba». Insatisfechos con los prodigios hasta ahora realizados por Jesús, quieren algo más; por eso le exigen una actuación espectacular (en la que resuenan ciertos ecos de la tercera tentación; cf. Lc 4,9-11; véase el respectivo «comentario» general, en pp. 399-401 del tomo II), en definitiva, una prueba o una señal de su credibilidad. Pero Jesús responde: «Esta generación es una generación depravada; pide una señal, pero no se le dará ninguna, excepto la señal de Jonás» (Lc 11, 29bc). Y la explicación viene en el v. 30: «Igual que Jonás fue una

señal para los habitantes de Nínive, así lo será el Hijo de hombre para esta generación».

Pues bien: ¿en qué sentido fue Jonás «una señal» para los habitantes de Nínive? Muchos comentaristas piensan que esa señal hay que verla en la propia persona del profeta, es decir, en «Jonás salvado de las fauces del monstruo marino». Pero eso equivale a interpretar la formulación del episodio en «Q» y en el Evangelio según Lucas a la luz de Mt 12,40, que es una adición personal del evangelista. Ni siquiera una referencia a Lc 16,31, donde se habla de una persona resucitada de entre los muertos, impone la necesidad de interpretar en este sentido esa presentación lucana de Jesús como Hijo de hombre. Según el tenor de Lc 11,30 en la formulación de «Q», e independientemente de los vv. 31-32, la «señal» tendría que ser la propia persona de Jonás, como se presentó a los habitantes de Nínive, en Jon 3-4. Pero cuando a esa formulación primitiva del v. 30 se unieron los vv. 31-32, se añadió una matización peculiar: se presentó la persona de Jonás como *predicador,* como profeta cuya *palabra* lleva a Nínive al arrepentimiento y a la conversión. En el contexto global de Lucas, ése es el sentido de «la señal de Jonás». También el Evangelio según Mateo incorpora ese significado (cf. Mt 12,41); pero, como ya indicábamos anteriormente, Mateo añade un nuevo sentido, con su referencia a la resurrección por medio de la cita de Jon 2,1 en su añadido v. 40.

A la luz de estas reflexiones, el sentido de «la señal de Jonás» en el Evangelio según Lucas se puede expresar de esta manera: Igual que Jonás, profeta enviado desde lejos para predicar la conversión a los habitantes de Nínive, Jesús se presenta a esta generación. El título que se le atribuye, «Hijo de hombre», no hace referencia a su resurrección ni a su parusía (cf. R. Bultmann, HST 117-118), sino a su ministerio terrestre. Jesús viene de lejos, en el sentido de un profeta enviado por Dios, como Jonás; pero él es «algo más grande que Jonás» (Lc 11,32). La única señal que se dará a esta generación es la predicación de Jesús. (La ironía de Lucas es evidente, puesto que esa «señal» ya se ha dado desde el comienzo del ministerio.) Las reacciones de «esta generación» ante la palabra de Jesús se han reseñado anteriormente, en Lc 7,31-34. Aquellas reacciones son las que provocan la presente advertencia; los habitantes de Ní-

nive, que hicieron caso a la predicación de Jonás y cambiaron de vida, cuando llegue el día del juicio levantarán el dedo para acusar a «esta generación depravada».

Al invertir el orden original y poner la referencia a la Reina del Sur antes del caso de Nínive, Lucas subraya esa advertencia conminatoria con una nueva matización de índole sapiencial. Al no aceptar la predicación de Jesús, los «hombres de esta generación» no han querido reconocer la auténtica sabiduría de Dios y su proclamación salvífica. Por eso cuando llegue el día del juicio, la Reina del Sur, que vino desde los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón, levantará el dedo para acusar a los detractores de Jesús, porque «hay aquí algo más grande que Salomón» (Lc 11,31).

Colocado inmediatamente después de la «bienaventuranza» con la que Jesús describe la verdadera dicha —«¡Dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica!» (Lc 11,28)—, el episodio prácticamente identifica la predicación y la sabiduría de Jesús con «la palabra de Dios». Por otra parte, las dos figuras del Antiguo Testamento —Salomón y Jonás— que proclamaron su mensaje a destinatarios paganos —los habitantes de Nínive y la Reina del Sur— obtuvieron un resultado positivo. Pues bien: esos mismos paganos, que hicieron caso a la palabra autorizada de los antiguos, serán precisamente los que condenen a los representantes de «esta generación». Un aspecto importante, que no se debe pasar por alto en la interpretación de nuestro episodio, es el alcance «universal» de la salvación, según la concepción de Lucas.

Pero todavía hay algo que aclarar. ¿En qué sentido debe entenderse la presentación de Jesús como «más grande» que Salomón y que Jonás? Estas dos figuras antiguas, que funcionan como contrapunto de la actividad de Jesús, eran un «rey» y un «profeta». Pues bien, precisamente esos dos títulos se aplican a Jesús en el curso de la narración de Lucas (cf. Introducción general, tomo I, pp. 357-363). Es más, no sólo se le presenta como el descendiente de David y el heredero de su trono (cf. Lc 1,32), sino como «Hijo de Dios» (cf. Lc 1,35; 3,22; 8,18; 9,35; 22,70). Cualquier lector del Evangelio según Lucas puede darse cuenta, al recordar esos títulos, de la incomparable grandeza —«más grande que»— de este «Hijo de hombre» enviado como profeta, que viene de lejos para predicar

su mensaje salvífico precisamente a «esta generación depravada».

Otro aspecto que hay que mencionar es el alcance escatológico de la referencia al «juicio». Lucas ha incorporado a su narración los datos de su fuente «Q», sin atenuar lo más mínimo la incisividad de esa advertencia. Lo que no dice, en absoluto, es que ese «juicio» sea una realidad inminente.

El mensaje del episodio no se agota en sí mismo, sino que tiene validez para las sucesivas generaciones cristianas, sobre todo en ciertos períodos en los que la atención se desvía del mensaje y se buscan seguridades en alguna «señal que venga del cielo». La credulidad en cualquier clase de revelaciones privadas, tan frecuente en algunos siglos, no es más que un ejemplo de que la actitud de «los hombres de esta generación» sigue viva en la experiencia humana e incluso en la existencia cristiana.

NOTAS EXEGETICAS

v. 29. *El gentío*

Se refiere, indudablemente, a «la multitud» mencionada en Lc 11,14. Véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 3,7. En el pasaje correspondiente de Mateo (Mt 12,38) se presenta la situación de manera más específica, ya que se trata de una interpelación de «algunos doctores de la ley y de un grupo de fariseos».

Se apiñaba a su alrededor

El verbo *epathroizesthai* puede significar también: «ir creciendo en número».

Se puso a decirles

Literalmente: «empezó a decir». Véase la «nota» exegética a Lc 3,8. Puede ser que E. Klostermann *(Das Lukasevangelium,* 128) esté en lo cierto al considerar el v. 16 como la verdadera introducción de este episodio. Pero, como ya la ha utilizado anteriormente, Lucas tiene que componer de nuevo una introducción narrativa.

Esta generación

Véanse las «notas» exegéticas a Lc 7,31; 9,41. En sus respectivos paralelos, Mateo habla de «esta generación depravada y adúltera» (Mt 12,39;

16,4). Véase, por el contrario, Mc 8,12; cf. Lc 11,30.31.32.50.51; 17,25; 21,32.

Una generación depravada

En hebreo, por su carencia de adjetivos, se podría considerar como expresión equivalente la fórmula: *dôr 'awlā[h]* (= «una generación de maldad»); cf. 1QS^b 3,7. El calificativo de «depravada» se refiere, probablemente, a su actitud de búsqueda de «señales» para creer o para fiarse de Jesús.

Pide una señal

La referencia a Lc 11,16 es indudable. El término *sēmeion,* que, en el Evangelio según Lucas, designa específicamente los «milagros» de Jesús, no se emplea jamás en este sentido en la tradición sinóptica; en el libro de los Hechos aparece en combinación con *terata* y/o con *dynameis* (cf. Hch 2,22). En nuestro pasaje, *sēmeion* se refiere a una acción espectacular, perceptible por los sentidos, que justifique o dé credibilidad a la actuación de Jesús. Sus contemporáneos, que rechazan su predicación y atribuyen sus exorcismos a poderes ocultos, como el de Belzebú (cf. Lc 11,14-23), le exigen ahora «una señal que venga del cielo». Como punto de referencia, para entender qué clase de «señal» piden los detractores de Jesús, se podría aducir el caso de un cierto Teudas, como cuenta Lucas en Hch 5,36 y Flavio Josefo en sus *Ant.* XX, 5, 1, n. 97. Según Lucas, el personaje se las daba de auténtico revolucionario, que iba a dar un vuelco a la situación política de su país; pero todo acabó en un espectacular fracaso. Flavio Josefo es más preciso y cuenta cómo intentó ganarse credibilidad ante la gente. Presentándose como profeta, se puso al frente de un grupo de sectarios y les prometió, como señal de su victoria, que, cuando llegasen al Jordán, a una palabra suya el río se abriría en dos para proporcionarles una cómoda travesía.

Algo parecido es lo que se le pide a Jesús. Pero, aparte de signos fantasmagóricos como éste, ya en el Antiguo Testamento se habla de «señales que vienen del cielo»; por ejemplo, en Is 7,11; Jue 6,17. En el propio Antiguo Testamento, especialmente en los escritos posexílicos y en la versión de los LXX, la idea de «señal» experimenta un desarrollo considerable (cf. K. H. Rengstorf: TDNT 7, 208-225). Sería bueno recordar, a este propósito, la reflexión de Pablo en 1 Cor 1,22.

No se les dará ninguna

Esta afirmación categórica de Jesús coincide —en su sentido, aunque no en su formulación— con el texto de Mc 8,12. En Marcos, la construcción gramatical se introduce con un solemne *amēn legō hymin* (= «en

verdad os digo», «os aseguro») y sigue con el «hebraísmo» *ei dothēsetai* (= literalmente: «si se dará»), que, en sí, es una fórmula de juramento (griego *ei* = hebreo *ʾim).* El sentido —y, consiguientemente, su traducción— es indiscutiblemente negativo: «Os aseguro que a esta generación no se le dará una señal» (Mc 8,12); Jesús no va a hacer ningún portento espectacular para convencer a sus críticos. En el curso de la narración evangélica de Lucas volverá a aparecer una respuesta semejante, aunque en un contexto distinto (cf. Lc 16,31).

Excepto la señal de Jonás

La mención de Jonás introduce una de las figuras más conocidas de la antigua historia de Israel. Se trata del protagonista de uno de los doce libros proféticos —los llamados «Doce profetas menores»— de la tradición israelita. Jonás, hijo de Amitay, normalmente identificado con el profeta que se menciona en 2 Re 14,25, era natural de Gat-Jéfer, en Galilea, y se le relaciona con el reinado de Jeroboán II en Israel. Algunos manuscritos —códices A, C, W, Θ— y la tradición textual «koiné» añaden la especificación: *tou prophētou* (= «[d]el profeta»), pero la omiten P[45], P[75] y códices ℵ, B, D, L, etc. La adición no ofrece garantías, porque puede tratarse de un conato de armonización con Mt 12,39. Sobre el sentido de esa «señal de Jonás», véase lo expuesto en el «comentario» general.

La historia de la interpretación incluye teorías curiosas, como la identificación de «Jonás» con Juan Bautista. Cf. S. R. Bowen, *Was John the Baptist the Sign of Jonah?:* AJT 20 (1916) 414-421; J. H. Michael, *The Sign of John:* JTS 21 (1919-1920) 146-159. El fundamento de esta hipótesis radica en el paralelismo entre «Simón, hijo de Jonás» (Mt 16, 17) y «Simón, hijo de Juan» (Jn 1,42). Una presunta equivalencia entre el nombre hebreo *Yônāh* y su posible forma completa *Yehôḥānān* es absolutamente desconocida en las fuentes hebreas o arameas contemporáneas. Esa confusión de nombres ya aparece en algunos manuscritos de los LXX, en su versión de 2 Re 25,23; 1 Cr 26,3; 1 Esd 9,1.23 (cf. J. Jeremias: TDNT 3, 407). Pero se trata de manuscritos de los LXX copiados ya en tiempos del cristianismo, y, por tanto, esas variantes en los códices A y B de la versión griega pueden deberse al paralelismo ya mencionado entre Mt 16,17 y Jn 1,42.

En opinión de J. Jeremias, «la señal de Jonás tiene que referirse a la prodigiosa liberación del profeta, expulsado de las entrañas del monstruo marino (Jon 2). Para los contemporáneos de Jonás, esa liberación era el gran acontecimiento de la vida de su profeta. De hecho, el término «señal» se refiere a ese acontecimiento prodigioso» (TDNT 3, 409).

Resulta inexplicable que un investigador de la talla de J. Jeremias pueda *incluir* entre los «contemporáneos de Jonás» alguna de las fuentes que aduce (3 Mac 6,8; Flavio Josefo, *Ant.* IX, 10, 2, n. 213, o los materiales recogidos en Str.-B. 1, 645-649). Concretamente, cita *Pirqe de-Rabbi Eliezer,* 10, que emplea el término *ʾwtwt* (= «señales», «signos») con referencia a la liberación de Jonás; pero Jeremias no dice que el escrito en cuestión es del siglo VIII d. C. y está compuesto en una lengua artificial, que recuerda al hebreo del período geónico. Lo más probable es que esta exhortación agádica se haya escrito bajo la influencia de las discusiones cristianas sobre «la señal de Jonás». Otro detalle sorprendente es que Flavio Josefo, en su resumen del libro de Jonás (*Ant.* IX, 10, 2, nn. 208-214), no llama expresamente «señal» a la liberación del profeta y mucho menos «un milagro». Es más, como observa R. Marcus (LCL 6, 113), el resumen «pasa por alto el mensaje fundamental del libro, es decir, la necesidad de conversión».

v. 30. *Los habitantes de Nínive*

Lucas emplea aquí el simple gentilicio *nineuitais* (= «para los ninivitas), que, obviamente, falta en Mt 12,40 debido a su modificación de todo el versículo; pero en el v. 32 conserva la formulación de «Q»: *andres nineuitai* (cf. Mt 12,41). Esta última locución es perfectamente clásica y —con las respectivas modificaciones— aparece frecuentemente en el libro de los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 1,11; 2,14.22; 3,12; 5,35; 13,16; 21,28).

El Hijo de hombre

Es decir, el propio Jesús (véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 5,24, y la Introducción general, tomo I, pp. 349-355), en su condición de mensajero de Dios, que se carea con «esta generación» con su palabra y con su sabiduría (cf. Lc 7,34-35).

A continuación de este versículo, el códice D y algunos manuscritos de la VL añaden el texto de Mt 12,40.

Será

De hecho, Jesús ya ha sido esa señal desde los comienzos de su predicación, y seguirá siéndolo, mientras le dejen proclamar la palabra. R. Bultmann (HST 118) interpreta esa perspectiva de futuro en estos términos: «Como Jonás llegó a Nínive desde un país lejano, así el Hijo de hombre llegará desde el cielo para carearse con esta generación; es decir, la señal que piden los detractores de Jesús es el Hijo de hombre, él mismo, cuando venga a juzgar a esta generación». El planteamiento

de Bultmann supone que los vv. 31-32 siempre fueron parte integrante del dicho original de Jesús; pero de ningún modo se puede asegurar que ese futuro tenga que referirse a la parusía.

v. 31. *En el juicio*

La referencia al día de la retribución parece obvia. Véase la «nota» exegética a Lc 10,14. Lo que no se puede admitir es que esa circunstancia se refiera a la resurrección de Jesús, como suponen ciertos comentaristas.

La Reina del Sur

Es decir, la Reina de Sabá, cuya visita a Salomón se cuenta en 1 Re 10, 1-29 y en 2 Cr 9,1-12. Sabá —en hebreo: *Šebāʾ*— era un pequeño reino, de población mayoritariamente semita, situado en la región sudoccidental de Arabia, no lejos de Temá. Cf. Job 6,19. En el griego de los LXX, la configuración del nombre es *Saba*. Flavio Josefo habla de «la capital de Etiopía» (cf. *Ant.* II, 10, 2, n. 249; VIII, 6, 5, n. 165). Esta fusión de nombres parece basarse en Is 43,3: «Como rescate tuyo entregué a Egipto, a Etiopía y Sabá *(Kûš ûŠebāʾ)* a cambio de ti». La tradición rabínica posterior describe a Sabá como «tierra de encantadores». Véase L. Ginzberg, *Legends of the Jews* (7 vols.; Filadelfia 1904-1938) 6, 292.

Se pondrá en pie para carearse con

La expresión *egeirein meta* puede significar simplemente: «levantarse/resucitar de entre los muertos junto con». Pero también puede reflejar la expresión jurídica hebrea o aramea *qwm ʿm* (= «levantarse contra/con»), es decir, ponerse en pie para desempeñar el papel de acusador, si es que esa fórmula de la literatura rabínica existía ya en la época de Jesús o en el siglo I d. C. Véase J. Jeremias, TDNT 3, 408, n. 15; M. Black, AAGA^3 134. Cf. San. 10, 3.

Los hombres de esta generación

El texto de Lucas dice literalmente: *tōn andrōn tēs geneas tautēs,* y no *tōn anthrōpōn tēs geneas tautēs* (téngase en cuenta que *anēr* = «varón», y *anthrōpos* = «hombre», «ser humano»). Pero la expresión está relacionada con la descripción de «los habitantes de Nínive» *(andres nineuitai)* en el v. 32, que corresponde a la primitiva formulación de «Q»; cf. Mt 12,41. Naturalmente, el texto no quiere decir que la Reina se pondrá en pie para acusar —«carearse con»— exclusivamente a «los varones». Dado el paralelismo con la expresión *andres nineuitai* (v. 32), el sustantivo *anēr* tiene que interpretarse aquí en el sentido genérico de «hombre», «ser humano»; de otro modo se destruiría el impacto de

la narración del libro de Jonás, en la que el rey de Nínive ordena que se vistan de sayal y se sometan al ayuno «hombres y animales, vacas y ovejas» (Jon 3,7: *hāʾādām wehabbehēmāh habbāqār wehaṣṣōʾn)*. Una interpretación diferente de esta misma frase puede verse en N. M. Flanagan, *Mary in the Theology of John's Gospel:* «Marianum» 40 (1978) 288-304, espec. 290. Éste es un ejemplo emblemático de ciertos textos del Nuevo Testamento, en los que el término *anēr* debe interpretarse no en su significado específico de «varón», sino, más bien, en sentido amplio: «hombre», «ser humano». Véase la «nota» exegética al v. 30.

Ella vino desde los confines de la tierra

La frase *ta perata tēs gēs* imita el lenguaje de la traducción griega de los LXX (cf. Sal 2,8; 22,28; 46,10; 59,14; 65,6). El detalle con el que se caracteriza a la Reina se puede atribuir también a la figura de Jonás, enviado por Dios a una ciudad tan lejana como Nínive, situada en el confín de Oriente, pero que huye hacia el otro extremo, a los confines de Occidente, en dirección a Tarsis.

Para escuchar la sabiduría de Salomón

Esta presentación sintética de Lucas —y originariamente de «Q» (cf. «comentario» general)— coincide con la narración del acontecimiento en el primer libro de los Reyes. Allí se dice: «La Reina de Sabá oyó la fama de Salomón y fue a desafiarle con enigmas» (1 Re 10,1); «Salomón resolvió todas sus consultas y no hubo una cuestión tan oscura que el rey no pudiera resolver» (1 Re 10,3). «La Reina de de Sabá vio la sabiduría de Salomón» (1 Re 10,4), y le dijo: «¡Es verdad lo que me contaron en mi país de ti y tu sabiduría! Yo no quería creerlo; pero ahora que he venido y lo veo con mis propios ojos, resulta que no me habían dicho ni la mitad. En sabiduría y riquezas superas todo lo que yo había oído» (1 Re 10,6-7). Cf. 1 Re 3,5-14; 10,23-24; Flavio Josefo, *Ant.* VIII, 6, 5-6, nn. 165-175, espec. n. 171 *(tēn sophian kai tēn phronēsin* = «sabiduría e inteligencia»).

Pero ahora

Literalmente: «y he aquí que» *(kai idou)*. Ya hemos señalado repetidas veces el carácter introductorio de esta formulación, derivada de los LXX; cf. Introducción general, tomo I, p. 203. El v. 32c comienza con la misma fórmula.

Algo más grande que Salomón

Ya apuntábamos en el «comentario» general la específica referencia a Jesús de esta frase abstracta y en qué sentido debe entenderse la gra-

dación. Pero la mención del «rey sabio» y la alusión a «la sabiduría» establecen una relación ideológica entre este versículo y Lc 7,35. Concretamente, en este contexto, la Sabiduría de Dios —Jesús, más grande que Salomón— queda justificada mediante un «juicio» o una «condena». Pero no va a ser «esta generación» la que condene a Jesús con sus detracciones, sino ella misma es la que va a ser condenada por los que, al aceptar la predicación de Jesús se manifiestan como auténticos «hijos de la Sabiduría» (= «sus hijos»: Lc 7,35).

Considerando unitariamente las dos referencias del episodio —Reina del Sur y sabiduría de Salomón (v. 31)/habitantes de Nínive y predicación de Jonás (v. 32)— se aprecia una yuxtaposición de dos temas característicos del Antiguo Testamento: una línea sapiencial y otra profética. El «Hijo de hombre», mensajero de la palabra de Dios y revelación de su sabiduría, es «más grande que Salomón», el sabio (v. 31), y «más grande que Jonás», el profeta de la conversión (v. 32).

v. 32. *En el juicio*

Sobre el significado de esta referencia, véase la «nota» exegética al versículo 31.

Ellos reformaron su vida por la predicación de Jonás

La conversión de los habitantes de Nínive equivale a un reconocimiento de la «señal» que se les había enviado, es decir, la llamada a la conversión por medio de la predicación profética. Sobre *metanoein/metanoia* (= «arrepentirse», «convertirse»/«arrepentimiento», «conversión»), véase la Introducción general, tomo I, p. 399. Sobre el uso y el significado de *kērygma* (= «predicación», como acto y como contenido), cf. Introducción general, pp. 243-270. Véase H. Braun, *Umkehr in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht*, en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1962) 70-72.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 11,29-32

Bacon, B. W., *What Was the Sign of Jonah?:* «Biblical World» 20 (1902) 99-112.

Bonsirven, J., *Hora talmudica: À propos du logion sur le signe de Jonas:* RSR 24 (1934) 450-455.

Bowen, C. R., *Was John the Baptist the Sign of Jonah?:* AJT 20 (1916) 414-421.

Correns, D., *Jona und Salomo,* en *Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien* (Hom. a Karl Heinz Rengstorf en su setenta y cinco cumpleaños; ed. por W. Haubeck/M. Bachmann; Leiden 1980) 86-94.

Edwards, R. A., *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q* (Naperville Il. 1971).

Hoffmann, P., *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster ²1975) 181.

Howton, J., *The Sign of Jonah:* SJT 15 (1962) 288-304.

Lührmann, D., *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 3; Neukirchen-Vluyn 1969) 34-43, 43-48.

Merrill, E. H., *The Sign of Jonah:* JETS 23 (1980) 23-30.

Michael, J. H., *The Sign of John:* JTS 21 (1919-1920) 146-159.

Mussner, F., *Wege zum Selbstbewusstsein Jesu: Ein Versuch:* BZ 12 (1968) 161-172, espec. 169-171.

Schmitt, G., *Das Zeichen des Jona:* ZNW 69 (1978) 123-129.

Schulz, S., *Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 250-257.

Seidelin, P., *Das Jonaszeichen:* ST 5 (1951) 119-131.

Thibaut, R., *Le signe de Jonas:* NRT 60 (1933) 523-536.

Tödt, H. E., *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (Londres 1965) 52-54, 211-214, 271-274.

Vögtle, A., *Der Spruch von Jonaszeichen,* en *Synoptische Studien* (Hom. a Alfred Wikenhauser en su setenta cumpleaños; ed. por J. Schmid/ A. Vögtle; Munich 1953) 230-277; reeditado en su obra *Das Evangelium und die Evangelien: Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971) 103-136.

74. *SIGNIFICADO DE LA LUZ* (11,33-36)

33 Nadie enciende una lámpara para ponerla en el sótano o bajo un celemín, sino que se pone en un candelero para que los que entren puedan ver la luz.

34 Pues bien, la lámpara de tu cuerpo es tu ojo. Si tu ojo está limpio, todo tu cuerpo está iluminado; pero si está infectado, tu cuerpo se queda a oscuras. 35 Por eso ten cuidado de que la luz que hay en ti no se convierta en oscuridad.

36 Si todo tu cuerpo está iluminado, sin partes oscuras, todo él tendrá tanta luz como cuando una lámpara te ilumina con su claridad.

COMENTARIO GENERAL

En los precedentes episodios (Lc 11,14-32), la tonalidad dominante ha sido de advertencia. Las máximas que vienen a continuación no están directamente relacionadas con las anteriores porque están extraídas de contextos independientes. Sin embargo, todas se agrupan en torno al símbolo de la luz, con sus efectos de claridad e iluminación (Lc 11,33-36). Las correspondencias verbales —«lámpara», «luz»— configuran el episodio como una unidad intrínseca.

Los vv. 33-35 provienen de la primitiva formulación de «Q». Sus correspondencias en el Evangelio según Mateo no están unificadas en un solo pasaje como en Lucas, sino dispersas en diferentes secciones del discurso de la montaña (cf. Mt 5,15; 6,22-23; véase nuestra Introducción general, tomo I, p. 140). Además, la primera máxima (v. 33 = Mt 5,15) es un «duplicado» dentro de la propia narración de Lucas (cf. Lc 8,16), que tiene, a su vez, un estrecho paralelismo con Mc 4,21; véase Introducción general, tomo I, página 145). También aparece, aunque con otra formulación, en el Evangelio copto según Lucas: «Nadie enciende una lámpara para ponerla bajo un celemín o en un escondite, sino que la pone en un candelero para que todos los que entran o salen de la casa puedan ver su luminosidad» (EvTom 33b; véanse nuestras reflexiones en

el «comentario» general a Lc 8,16-18, tomo II, p. 742). El tenor de los vv. 34-35 coincide, casi exactamente, con Mt 6,22-23. En el v. 34 Lucas introduce una formulación propia: *skopei* (= «ten cuidado de que»), que transforma la tonalidad de la frase originaria —conservada en Mt 6,23— y la convierte, de simple exclamación, en una advertencia.

También el Evangelio copto según Tomás reproduce este v. 34, aunque ligeramente modificado: «Dentro de un hombre iluminado hay luz, y eso le capacita para iluminar al mundo entero. Pero si esa luz no brilla, todo queda en tinieblas» (EvTom 24c). La modificación encauza el significado en la línea del precedente v. 33. Naturalmente hay que considerar esta versión como secundaria, ya que, en cierto modo, depende de Jn 1,9; 5,35. El mayor problema lo constituye el v. 36. ¿Formaba originariamente parte de «Q» o no? F. Hahn, R. A. Edwards y otros exegetas se inclinan por la afirmativa. En ese caso, la omisión se debería a Mateo, que habría eliminado todo el versículo por considerarlo pura tautología. Pero también podría tratarse de una adición del propio Lucas, que, como dice S. Schulz, quiso añadir una explicación suplementaria del v. 34 y/o del v. 35. Para más detalles, véase en el tomo II nuestro «comentario» general a Lc 8,16-18 y J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 204-205.

Desde el punto de vista de historia de las formas, hay que encuadrar estas palabras —aunque de modo más bien genérico— entre los «dichos» de Jesús y específicamente como «máximas sapienciales» (cf. R. Bultmann, HST 92, 96). En opinión de T. W. Manson (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 93), los vv. 34-35 constituyen más bien una «parábola» en versión poética.

En cuanto agrupación temática, colocada precisamente en esta sección del viaje a Jerusalén, estas máximas sobre la luz encierran una explicación ulterior del dicho sobre «algo más grande» que Salomón o que Jonás (cf. Lc 11,31-32). En la persona de Jesús, la luz es una realidad presente; ya no se necesita otra «señal que venga del cielo» para corroborar la autenticidad de su misión. Anteriormente, en las narraciones de la infancia, se presentó la personalidad del niño como «luz para las naciones» (Lc 2,32); ahora se amplifica

esa misma idea en un nuevo contexto. La luz no es una realidad oculta; si no irradia su resplandor, no es porque, en sí, esté escondida o se haya apagado, sino porque «los hombres de esta generación» no tienen una mirada limpia y están inmersos en la tiniebla.

La primera máxima (v. 33) presenta la personalidad de Jesús y su predicación como «luz». En el «duplicado» (Lc 8,16) se insistía fundamentalmente en la actitud del discípulo que escucha la palabra; ahora todo queda centrado en la persona de Jesús. En el pasaje correspondiente de Mateo (Mt 5,15), la «lámpara» ilumina a «todos los que están en casa»; en cambio, en Lc 11,33, cuya formulación sigue los términos de Lc 8,16c, la luz ilumina a «los que entran» en la casa; quizá es una alusión a los que, de momento, están fuera —los paganos—, pero que un día, por medio de la conversión, entrarán a formar parte de la comunidad cristiana. Por su carácter sapiencial, la máxima incluye una recomendación al discípulo, que debe difundir su luz sobre todos los que se crucen en el camino de su actividad misionera.

La segunda máxima (v. 34) es igualmente sapiencial. Se refiere a la condición de los que escuchan la palabra, los que captan la luz o, por lo menos, deben tener la capacidad de percibirla. La expresión no es del todo clara, como reconoce el propio R. Bultmann (HST 92). Es un modo bastante ingenuo de expresar una concepción de la luz y de las tinieblas. El que tiene una buena vista, es decir, capacidad de percibir claramente la luz, se considera que está internamente iluminado; pero el que tiene una vista defectuosa y, por consiguiente, no puede percibir la luz con absoluta nitidez está envuelto en tinieblas en su interior. En su sentido literal, la expresión hace referencia a las condiciones físicas del ojo humano: visión clara o visión borrosa. Pero en este contexto, en el que la visión borrosa se expresa con el adjetivo *ponēros* —el mismo término que se emplea para describir a «esta generación depravada» (cf. v. 29)—, la máxima, con su carácter sapiencial, adquiere nuevas matizaciones. La visión limpia es un símbolo de apertura a la palabra de Dios presente en la proclamación (= «la luz»); mientras que la visión borrosa termina por «oscurecer» la propia existencia. Por eso el v. 35 supone un toque de atención para el discípulo (*skopei* = «ten cuidado de que»); tiene que asegurarse de que está verdaderamente iluminado por la luz, sin que la oscuridad tenga cabida en su exis-

tencia. Si el cuerpo entero es receptivo de la luz, sin que tenga una sola parte en tinieblas, se abrirá realmente a la iluminación que proviene de la verdadera luz, es decir, de la palabra de Dios, presente en la predicación de Jesús.

Estas máximas sobre la luz, en las que Jesús queda identificado con esa realidad, y que, por consiguiente, exigen una mirada limpia para que la existencia humana quede invadida por su brillo, van dirigidas, en el Evangelio según Lucas, a «esta generación», es decir, a los contemporáneos de Jesús, que «piden una señal del cielo». Ya el antiguo Israel estaba destinado, según los cánticos del Siervo, a ser «luz para las naciones» (Is 49,6). Ahora esa profecía se cumple en Jesús; él brilla como una «lámpara» que emite su luminosidad sobre «los hombres de esta generación». Pero ¿cómo están los ojos del pueblo: limpios o borrosos? ¿Pueden decir con el salmista: «Señor, tú enciendes mi lámpara; Dios mío, tú alumbras mis tinieblas» (Sal 18,29)?

Esa misma pregunta es la que se impone a toda generación cristiana: ¿Nos dejamos iluminar verdaderamente por «la luz» que viene de Dios, sin que ninguna parte de nuestro ser permanezca en tinieblas?

NOTAS EXEGETICAS

v. 33. *Para ponerla en el sótano*

Como una alternativa de traducción, se podría proponer también: «para meterla en un agujero». Los manuscritos más fidedignos leen *kryptēn* (= «agujero», «hendedura», «sótano»). Pero el P^{45}, el códice Ψ y otros leen *krypton* (= «escondite», «lugar oculto»). Determinados exegetas, como C. H. Dodd, J. Jeremias, G. Schneider y otros prefieren la traducción «sótano»; según ellos, parece ser la más apropiada, como referencia a las construcciones del mundo helenístico, bien diversas de la casa típicamente palestinense. Se podría admitir esa traducción si se llegara a demostrar fehacientemente que el término *kryptē* no puede significar más que «sótano».

O bajo un celemín

Sobre el uso y significado de *modion,* véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 8,16. En cuanto a la transmisión textual de esta expresión,

algunos manuscritos tan importantes como P45, P75 y códices L, Ξ, 0214, etcétera, la suprimen; pero otros muchos, y no menos importantes —ℵ, B, C, D, W, Θ—, y la tradición textual «koiné» la incluyen en sus respectivos textos. La edición crítica de Nestle-Aland (edición 26) se inclina por el beneficio de la duda y la pone entre corchetes. Véase TCGNT 159.

Para que los que entren puedan ver la luz

En el pasaje correspondiente de Mateo se lee más bien: «para que alumbre a todos los que están en la casa» (Mt 5,15). Ésta era, probablemente, la formulación original de «Q»; el cambio que introdujo Lucas obedece indudablemente a su deseo de armonizar esta última parte del v. 33 con su anterior reformulación de Mc 4,21 (cf. Lc 8,16s), a la que ha añadido una explicación semejante a este versículo (v. 33); sólo que, en vez de *phōs* (= «luz»: Lc 8,16c), emplea Lucas aquí el término *phengos,* que significa propiamente «resplandor», aunque nosotros lo hayamos traducido en el epígrafe por el más genérico «luz».

v. 34. *La lámpara de tu cuerpo es tu ojo*

El ojo se presenta aquí como una especie de instrumento de la iluminación de toda la persona, en cuanto órgano de percepción de la luz. Si nos fijamos bien, la función de la «lámpara» ha cambiado en este v. 34 con respecto al versículo precedente. El significado de la palabra griega *sōma* no puede restringirse a la pura materialidad del hombre, sino que se refiere a la «persona» humana en cuanto tal; cf. Rom 12,1; Flp 1,20; Ef 5,28; Plutarco, *Moral.,* 142 E; Esquines, *Orat.,* 2, 58; MM 621. No hay ninguna razón convincente que imponga la necesidad de recurrir a ciertas expresiones arameas, más bien cuestionables y de datación muy posterior, como hace T. W. Manson *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 93).

Ojo ... limpio

El adjetivo griego *haplous,* en sentido más bien genérico, tiene el significado de «simple»; aquí se podría concretar en «único», «de visión clara», que excluye las refracciones de la visión múltiple o borrosa. Así se emplea habitualmente en los papiros griegos (cf. MM 58). Pero también hay testimonios de un cierto significado moral, que se podría expresar como «sincero» (Bern 19,2), o también, dada su relación con el sustantivo *haplotēs* (= «simplicidad», «liberalidad», «generosidad»), como «generoso», «desprendido». Indudablemente, algunos se inclinarán más bien por este significado de carácter moral debido al contraste

con *ponēros* (= «malvado», «depravado», «infectado») en la tercera parte de este mismo versículo.

Iluminado ... a oscuras

Expresiones que representan los dos fenómenos naturales, diametralmente contrapuestos, de la «luz» y las «tinieblas». Los dos términos de la contraposición aparecen frecuentemente, tanto en la literatura griega (p. ej., Eurípides, *Ifigenia en Táuride,* 1026; Plutarco, *Moral.,* 82 B) como en el Antiguo Testamento (p. ej., Sal 112,4; Is 42,6-7; 45,7; 59, 9-10; Job 29,3; Prov 4,18-19; Miq 7,8), como símbolos del bien y el mal. Ésa es también aquí su función, aunque en un sentido específico: aceptación (= «luz») o rechazo (= «tinieblas», «oscuridad») de la persona y de la predicación de Jesús. Véase, para más detalles, la «nota» exegética a Lc 16,8b.

Infectado

El significado primario del adjetivo griego *ponēros* hace referencia a un estado de degradación física u orgánica: «en malas condiciones», «enfermo» (cf. BAGD 690). Cf. Platón, *Hippias Min.,* 374 D *(ponēria ophthalmōn* = «enfermedad de los ojos»); de ahí nuestra traducción «infectado». Aunque la expresión *ophthalmos ponēros* aparece en otros pasajes del Nuevo Testamento en el sentido de «ver con malos ojos» (cf. Mt 20,15) o de «envidia» (cf. Mc 7,22), ese significado no cuadra en el presente episodio. Sin embargo, no se puede negar un cierto matiz peyorativo, de orden moral, ya que el adjetivo *ponēros* es el que describe a «esta generación *depravada*», concretamente en el v. 29.

v. 35. *La luz que hay en ti*

El oxímoron, como figura retórica, cobra un relieve particular en esta formulación de Lucas por el tono de «advertencia» introducido por el inicial *skopei* (=«ten cuidado de que»).

v. 36. *Todo él tendrá tanta luz*

La explicación de este versículo ha dado lugar a varias interpretaciones. Como exponentes vamos a citar estas dos: teoría de una traducción errónea del arameo y explicación interpretativa. Representante de la primera es C. C. Torrey *(The Four Gospels: A New Translation,* Londres-Nueva York 1933, 145, 309-310). El autor piensa que se ha traducido incorrectamente la expresión aramea *nahîr lehweh kollāʾ,* identificando la última palabra de la frase —en realidad, el sujeto de la expresión— con el adjetivo griego *holon* (= «todo»); por eso propone él la traduc-

ción siguiente: «Sin embargo, si todo tu cuerpo está iluminado, sin partes oscuras, entonces toda tu persona será luz; exactamente igual que la lámpara te ilumina con su resplandor». La interpretación es posible; pero únicamente en caso de que se admita que se trata de una traducción incorrecta.

Para la segunda interpretación nos remitimos a J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* 164), que sigue la línea de E. Klostermann (*Das Lukasevangelium,* 129) y propone esta explicación: «Si el corazón es verdaderamente receptivo de la luz, recibirá el resplandor de la verdadera luz, es decir, de Cristo». Para un tercer modo de interpretar esta misma frase, véase I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian,* 490 (n. 2).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 11,33-36

Benoit, P., *L'Oeil, lampe du corps:* RB 60 (1953) 603-605.

Brandt, W., *Der Spruch vom lumen internum:* ZNW 14 (1913) 97-116, 177-201.

Edlund, C., *Das Auge der Einfalt: Eine Untersuchung zu Matth. 6,22-23 und Luk. 11,34-35* (Copenhague-Lund 1952).

Hahn, F., *Die Worte vom Licht (Lk 11,33-36),* en *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker* (Hom. a Josef Schmid; ed. por P. Hoffmann y otros; Friburgo de B. 1973) 107-138.

Schulz, S., *Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 468-470, 474-476.

Sjöberg, E., *Das Licht in dir: Zur Deutung von Matth. 6,22f Par.:* ST 5 (1951) 89-105.

75. *INVECTIVAS CONTRA LOS FARISEOS Y LOS JURISTAS* (11,37-54)

37 Cuando terminó de hablar, un fariseo le invitó a comer en
su casa. Jesús entró en el comedor y, sin más, se puso a la
mesa. 38 El fariseo se extrañó, al ver que Jesús no se lavaba
antes de comer. 39 Pero el Señor le dijo:

—Vosotros, los fariseos, tenéis costumbre de limpiar por
fuera la copa y el plato; pero, por dentro, estáis repletos de
robos y maldades. 40 ¡Insensatos! El que hizo lo de fuera, ¿no
hizo también lo de dentro? 41 En vez de eso, dad lo de dentro
en limosnas y así lo tendréis limpio todo.

42 ¡Ay de vosotros, fariseos! Pagáis el diezmo de la hierbabuena, de la ruda y de todas las legumbres, pero pasáis por alto la justicia y el amor de Dios. ¡Esto es lo que había que poner en práctica! Naturalmente, sin descuidar aquellas observancias.

43 ¡Ay de vosotros, fariseos! Os gustan los asientos de
honor en las sinagogas y las reverencias por la calle. 44 ¡Ay de
vosotros! Sois como tumbas sin señal, que la gente pisa sin
saberlo.

45 Intervino uno de los juristas y le replicó:

—Maestro, al hablar así nos ofendes también a nosotros.

46 Pero Jesús dijo:

—¡Ay de vosotros también, juristas! Abrumáis a la gente con cargas insoporables, mientras que vosotros no las rozáis ni con un dedo.

47 ¡Ay de vosotros! Edificáis mausoleos a los profetas, des-
pués que vuestros padres los mataron. 48 Con eso dais testi-
monio de que aprobáis lo que hicieron vuestros padres; ellos
mataron a los profetas y vosotros edificáis sus sepulcros. 49 Por
eso dijo la sabiduría de Dios: «Les enviaré profetas y emisa-
rios; a unos los matarán, a otros los perseguirán». 50 Por con-
siguiente, a esta generación se le pedirá cuenta de toda la san-

gre de los profetas derramada desde que empezó el mundo;
[51]desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que
pereció entre el altar y el santuario. Sí, os lo aseguro: se le
pedirá cuenta a esta generación.
[52] ¡Ay de vosotros, juristas! Os habéis guardado la llave
del saber; no habéis entrado vosotros y se lo habéis impedido
a los que hubieran podido entrar.

[53] Cuando Jesús salió de allí, los fariseos y los doctores de
la ley empezaron a contradecirle violentamente y a escudriñar
todas y cada una de sus afirmaciones [54] con el propósito de
cogerle en alguna palabra que se le escapase.

COMENTARIO GENERAL

El relato del viaje continúa con una serie de dichos de Jesús, en los que el protagonista critica con extrema dureza la postura de los fariseos y, por extensión, la de los juristas o intérpretes de la ley (Lc 11,37-54). Jesús pronuncia seis invectivas —tres contra cada uno de los dos grupos— en perfecto paralelismo. La construcción recuerda el primer pasaje del discurso de la llanura, donde se oponen sistemáticamente la cuádruple «bienaventuranza» y las respectivas «condenas» (cf. Lc 6,20-26).

No es fácil determinar con precisión el origen de estas invectivas, tanto en la redacción de Lucas como en la versión paralela de Mateo (cf. Mt 23,1-36). Las correspondencias entre los dos pasajes, en cuanto a su contenido genérico e incluso en la misma fraseología, son realmente sorprendentes; pero algunas formulaciones concretas y, sobre todo, el orden que sigue cada evangelista varían considerablemente en una y otra redacción. Mateo agrupa estas invectivas de Jesús en uno de los cinco grandes discursos que articulan su narración evangélica; por eso muchos comentaristas piensan que, por lo menos, algunos de esos materiales provienen de «M», aparte de los derivados de «Q» (cf. B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authoryty, & Dates,* 253-254; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as*

Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke, 95-96). Otra de las fuentes incorporadas por Mateo es Mc 12, 38-39.

Centrándonos ahora en la formulación específica de Lucas, se advierten algunas peculiaridades:

1. El marco narrativo de cada una de las series (vv. 37-38.45) hay que considerarlo como composición personal de Lucas. Los versículos 37-38, concretamente, no sólo funcionan como introducción general a todo el pasaje, sino que, al mismo tiempo, sirven de preámbulo a la primera observación de tipo genérico sobre las purificaciones externas (vv. 39-41) y a las invectivas contra los fariseos (versículos 42-44). El v. 37, compuesto por el propio Lucas, tiene notables coincidencias con Lc 7,36 (cf. R. Bultmann, HST 334). El v. 38, en el que se indica expresamente que Jesús «no se lavaba antes de comer», es una adaptación de Mc 7,2 —referencia a los discípulos— suprimido por Lucas en su momento, como parte de su llamada «omisión mayor» (véanse más detalles en Introdución general, tomo I, pp. 123-124). También se pueden descubrir ciertas huellas del estilo típico de Lucas en el v. 39; concretamente, el empleo del título «el Señor» *(ho kyrios)* y la construcción del complemento indirecto: «le dijo» *(eipen ... pros auton)*. Véanse las respectivas «notas» exegéticas. Por otra parte, el dicho genérico inicial —limpieza puramente externa de la copa y del plato (v. 39)— tiene una vaga conexión con la circunstancia precedente, es decir, con el hecho de que Jesús no se lavase antes de comer.

2. En Mt 23, las invectivas de Jesús —siete en total— se dirigen unitariamente contra los doctores de la ley y los fariseos: «¡Ay de vosotros, doctores y fariseos, hipócritas!» (Mt 23,2.13.15.23.25. 27.29); en cambio, Lucas reelabora esos materiales de tradición y los dispone en dos series de tres invectivas cada una: la primera serie (vv. 42-44), contra los fariseos; la segunda (vv. 46-52), contra los juristas. Este paralelismo constituido por dos series de tres elementos es una creación de Lucas, y probablemente se ha llegado a esa distribución en simetría, al suprimir la partícula exclamativa «¡Ay!» en el primer dicho genérico (vv. 39-41).

3. El v. 41, sin paralelismo en la redacción de Mateo, es adición de Lucas; la insistencia en uno de los temas característicos del

tercer Evangelio —las limosnas— y el uso de *plēn,* una de las conjunciones adversativas predominantes en la narración de Lucas, inclinan a considerar este versículo como composición personal del evangelista. Sobre el uso y significado de *plēn* (= «excepto», «más bien», «de todos modos», «en vez de»), véase la Introducción general, tomo I, pp. 188-189. A esto habría que añadir la presencia de otro de los términos favoritos de Lucas: «todo» *(panta).*

4. También se debe atribuir a composición del propio evangelista la conclusión narrativa del pasaje (vv. 53-54), que encuentra su correspondencia en los versículos iniciales (vv. 37-38). Este fenómeno de composición literaria sirve para encuadrar el discurso directo de las invectivas propiamente dichas dentro de una verdadera narración. Según G. B. Caird *(The Gospel of St. Luke,* 158), hay que atribuir a «Q» los vv. 42-52, mientras que los vv. 37-41. 53-54 provendrían de «L».

En realidad, parece muy improbable que los vv. 39-40.42-44. 46-52 puedan provenir de la fuente «L». Es verdaderamente difícil que tantas semejanzas de contenido y forma, como se aprecian entre los versículos reseñados y sus correspondientes en la redacción de Mateo (Mt 23), puedan deberse a una coincidencia puramente fortuita, que es lo que habría que suponer si se postulara un origen independiente para estos materiales (presuntamente derivados de «M» o de «L»). Pero eso es imposible. Los mencionados elementos de la redacción evangélica de Lucas tienen que provenir de «Q», y así lo piensa la mayoría de los investigadores, empezando por comentaristas como A. von Harnack, W. Bussmann, R. Bultmann, etc. Como ya indicábamos antes, existe la posibilidad de que en la redacción de Mt 23 hayan intervenido elementos procedentes de «M» junto a los derivados de «Q». Pero en la redacción de Lucas hay que reconocer, además, la presencia de otros dos factores típicos del evangelista:

a) Un proceso de abreviación de determinados componentes del episodio. Compárese, por ejemplo, Lc 11,43 con Mt 23,6; Lc 11,44 con Mt 23,27; Lc 11,47-48 con Mt 23,29-31; Lc 11,51 con Mt 23,35-36.

b) La eliminación de ciertos materiales que hubieran causado alguna perplejidad a lectores paganocristianos; por ejemplo, la ge-

neralización de determinadas especies vegetales bajo el denominador común «todas las verduras» (v. 42; cf. Mt 23,23), la omisión de la referencia a «las cuestiones más graves de la ley» (Mt 23,23), la supresión de «no os dejéis llamar 'maestro'» (*rabbi:* Mt 23,8), la ausencia de la recriminación: «sepulcros encalados» (Mt 23,27) y otras omisiones menudas, como la alusión a los azotes en las sinagogas (Mt 23,34), la precisión «hijo de Baraquías» (Mt 23,35) y la mención expresa del «Reino de los cielos» (Mt 23,13). Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 205-210.

Otros elementos que se podrían considerar como específicos de la redacción de Lucas son: la mención explícita de «la sabiduría de Dios» (v. 49), un tema estrechamente relacionado con la formulación sapiencial de Lc 11,31 (cf. Lc 7,35), y que se diferencia de la redacción correspondiente de Mateo en que este último pone en labios del propio Jesús unas palabras semejantes (cf. Mt 23,30), y la referencia a la «llave del saber» (v. 52: *tēn kleida tēs gnōseōs),* que convierte a Lucas en el único evangelista sinóptico que habla expresamente de *gnōsis* (= «conocimiento», «saber»; cf. Lc 1,77).

Ahora bien: ¿quién alteró el orden originario de esas invectivas? La respuesta es difícil. El orden de Mateo correspondería a los siguientes versículos de Lucas: vv. 43.46.52.42.(39).44.47. Se puede asegurar que los vv. 49-51 estaban unidos con los precedentes vv. 46-48 ya en la primitiva formulación de «Q», aunque, como ya hemos apuntado, nuestra opinión personal es que hay que atribuir al propio Lucas la mención expresa de «la sabiduría de Dios». Los versículos conclusivos (vv. 53-54) se pueden comparar con otras fórmulas dispersas (cf. Lc 6,11; 19,47; 20,19; 22,2), que tienen su correspondiente paralelismo en el Evangelio según Marcos. Pero concretamente esta conclusión, es decir, vv. 53-54, es la única que se puede considerar exclusiva de Lucas, y sirve de punto de referencia para comprender cómo va creciendo, a lo largo de esta tercera narración evangélica, una declarada hostilidad contra el ministerio desarrollado por Jesús.

El v. 43 tiene un «duplicado» en Lc 20,46, que proviene de Mc 12,38-39 (véase Introducción general, tomo I, p. 144). Por otra parte, una resonancia de los vv. 39-40 puede encontrarse en el Evangelio copto según Tomás: «¿Por qué limpiáis la copa por fuera? ¿No comprendéis que el que hizo lo de dentro es el mismo que hizo

también lo de fuera?» (EvTom 89). La formulación, como se ve, es notablemente más simple, y eso podría dar lugar a considerarla como más primitiva. Pero lo más probable es que se trate de una simplificación posterior, en un intento por subrayar la unidad divina (cf. J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 191); véase también EvTom 22 y los otros paralelismos que hemos esquematizado en la Introducción general, tomo I, p. 150. También el v. 52 tiene sus resonancias en ese mismo evangelio copto: «Jesús dijo: 'Los fariseos y los doctores de la ley han tomado las llaves del conocimiento y las han escondido; de modo que ni ellos han entrado ni han dado acceso a los que querían entrar'» (EvTom 39a). A esta primera máxima se añade otra, que reproduce la formulación de Mt 10,16b: «Sed cautos como serpientes e ingenuos como palomas» (EvTom 39b). La mención de «las llaves del conocimiento» es indudablemente una referencia a la formulación de Lucas, a pesar de que está en plural (= «las llaves»); por otra parte, la idea de «esconder» es probablemente una variante de la expresión más enérgica de Mateo, que habla de «cerrar a los hombres el Reino de los cielos» (cf. Mt 23,13). Lo que indican estas diferencias es el subsiguiente proceso de transformación o de adaptación de los dichos de Jesús consignados en los evangelios canónicos. Cf. POxyr 655,39-50; ESBNT 413-414.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el pasaje consta de diferentes elementos, diversamente clasificables: un marco narrativo inicial y final, compuesto por Lucas (vv. 37-38.53-54); una segunda introducción narrativa (v. 45), y diversos dichos de Jesús que, en opinión de R. Bultmann (HST 131-132), se pueden dividir en «máximas jurídicas» (vv. 39-41.42) y en «amonestaciones conminatorias» (vv. 43-44.46-48.49-51). Cf., además, HST 113-114. Sin embargo, las seis invectivas se encuentran en los vv. 42-44. 46.47.52, con el invariable *ouai hymin* (= «¡ay de vosotros!»), menos la ligera variante del v. 46: *kai hymin ... ouai.* Esto significaría que también el v. 42 pertenece a las «amonestaciones conminatorias». El v. 49, considerado en el contexto global de Lucas, se podría clasificar como «máxima sapiencial».

Dentro de su narración del viaje de Jesús a Jerusalén, Lucas presenta al protagonista en una explosión tremendamente hiriente

contra determinadas figuras religiosas del mundo contemporáneo palestinense. No parece probable, desde el punto de vista histórico, que el propio Jesús pronunciara toda esa serie de invectivas contra los jefes del judaísmo oficial, sobre todo con ocasión de que uno de ellos le hubiera invitado a su propia mesa. Las considerables diferencias entre una y otra redacción sinóptica —tanto en el orden de las diversas invectivas como en el contexto en que aparecen— son claro testimonio de que se trata de agrupaciones posteriores en una unidad temática. En cualquier caso, el marco narrativo de Lucas describe perfectamente la situación: Jesús acepta la invitación que le hace un fariseo de que vaya a comer a su casa, pero prescinde absolutamente de una de las prácticas elementales, que para su anfitrión debía de resultar imprescindible: lavarse —probablemente sólo las manos— antes de ponerse a la mesa.

El asombro del fariseo ante la actitud de su invitado provoca la primera intervención de Jesús; tomando pie en el hecho de una práctica rutinaria de purificación —lavarse las manos antes de comer—, Jesús salta al nivel de la purificación ritual de los utensilios. La limpieza externa es necesaria, pero insuficiente, por ser sólo superficial. Lo que cuenta verdaderamente es la limpieza interna. La copa y el plato deben estar absolutamente limpios; no sólo por fuera, sino, sobre todo, por dentro. El «interior» de esos utensilios adquiere valor simbólico; es como el interior de la persona humana. Una copa o un plato sucios por dentro son como el interior de un ser humano repleto de robos y maldades. Con ese motivo, Jesús añade una recomendación: hay que fijarse en el artífice de tales utensilios, que no sólo modeló la parte externa, sino que elaboró también el interior.

La referencia al artesano introduce una dimensión que no puede pasar inadvertida a los lectores; se trata, en definitiva, del propio Dios, al que Lucas llama en otros textos: «el que conoce los corazones» (cf. Hch 1,24; 15,8; véase la «nota» exegética a Lc 16,15). Por eso precisamente, porque conoce el interior, Dios ve la avaricia y la perversión del corazón del hombre. Desde esta perspectiva se comprende el consejo que viene a continuación: «Dad lo de dentro en limosnas» (v. 41). Si dais a los pobres el contenido de la copa o del plato, la purificación interna será total;

avaricias, robos, perversiones desaparecerán del corazón humano y se alcanzará una limpieza no sólo ritual, sino auténtica, es decir, ante Dios: «así lo tendréis limpio todo» (v. 41). El interés por las prácticas externas y por ritos superficiales tiene que transformarse en una verdadera dedicación a la purificación interna, a la limpieza del corazón.

De este enunciado general arranca la serie de invectivas. En primer lugar, tres «ayes» contra los fariseos, los puritanos del tiempo de Jesús, cuya conducta obedecía estrictamente a las prescripciones de la ley de Moisés, de acuerdo con la interpretación propuesta por los doctores.

1. La primera invectiva (v. 42) acentúa los términos de un contraste entre la preocupación por las minucias de la ley, preservando los reglamentos con toda clase de barreras (cf. *Pirqe ʾAbot,* 1, 1), y el olvido de lo que verdaderamente es fundamental. Venga a pagar diezmos de las cosechas más insignificantes; pero ¿dónde quedan la justicia y el amor de Dios? Naturalmente, Jesús no condena el pago de los diezmos; pero su advertencia es de lo más tajante: «Lo primero es lo primero». La referencia a la justicia y al amor de Dios puede ser una resonancia de Miq 6,8: «Hombre, ya te he explicado lo que está bien, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho (la justicia) y ames la lealtad, y que camines humildemente con tu Dios».

2. La segunda invectiva (v. 43) reprocha a los fariseos su jactancia, autocomplacencia y engreimiento. En su contexto inmediato, es decir, inmediatamente después del contraste anterior, esta segunda recriminación parece implicar que el interés por las minuciosas prescripciones de la legislación puede llevar a una petulancia presuntuosa que busca el reconocimiento público de la propia soberbia.

3. La tercera (v. 44) echa en cara a los fariseos su ceguera personal, que les impide darse cuenta de lo que son verdaderamente: pura apariencia y escaparate. La gente no logra percibir toda la maldad que se encierra en la actitud de los fariseos; y, por consiguiente, puede correr el riesgo de una verdadera contaminación. Son sepulcros sin señal alguna y sin apariencia de tales; pero están

cargados de muerte y de huesos secos en su interior. Aparentan ser santos; pero, en realidad, sólo son engaño y espejismo.

Como observa T. W. Manson (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 99), estas invectivas de Jesús «no implican una descalificación del fariseísmo en cuanto sistema». Hay que leerlas dentro de su contexto, en el Evangelio según Lucas, evitando toda resonancia global de las respectivas recriminaciones en la redacción de Mateo. Jesús condena a los fariseos que no se comportan como tales, lo mismo que podrían hacerlo —y, de hecho, lo hacían— los propios correligionarios. Esos fariseos depravados —y no el sistema religioso— son el blanco de las invectivas de Jesús.

Viene a continuación otra serie ternaria de recriminaciones, dirigidas ahora contra los juristas, es decir, un grupo específico dentro del partido fariseo. Las invectivas de Jesús tienen tres puntos de referencia: la ley, los profetas y la sabiduría.

1. Después de una nueva introducción, de cuño indiscutiblemente lucano (v. 45), viene la primera recriminación a los juristas (v. 46). En cierto modo, es paralela a la primera invectiva contra los fariseos (cf. v. 42). Jesús reprocha a los juristas sus desmesuradas exigencias con respecto a un cúmulo de prescripciones insignificantes de la ley mosaica y de «las tradiciones de los antiguos» (Mc 7,5; cf. Gál 1,14). Sus interpretaciones —a veces, hasta ridículas— habían llegado a ser una carga verdaderamente insoportable. Pero las críticas de Jesús no van contra un posible doble comportamiento: los juristas impondrían a los demás unas cargas de las que ellos mismos tratarían de desentenderse. No; los juristas ponen en práctica sus propias interpretaciones; sólo que, al estar tan preocupados por esas minucias y no centrarse en lo fundamental, que es la justicia y el amor de Dios, convierten lo que debería ser un servicio alegre y obsequioso en un gravamen intolerablemente opresivo. La función del jurista —del intérprete de la ley— no acaba cuando ha hecho ver al indolente la transgresión cometida y la necesidad del arrepentimiento. Tiene que hacer algo más positivo; tiene que levantar su dedo para aligerar esa carga y dar ánimo a sus seguidores, enseñándoles lo que es verdaderamente la ley de

Dios: una expresión de amor por su pueblo. Ése es precisamente el gran defecto de los juristas, y eso es lo que critica Jesús.

2. La segunda recriminación (vv. 47-48, con la adición complementaria de los vv. 49-51) parecería más apropiada si se dirigiera contra los fariseos. Jesús reprocha a los juristas su preocupación por edificar espléndidos sepulcros en memoria de los profetas asesinados por sus predecesores; con eso lo único que hacen es manifestar su aprobación de las acciones de sus antepasados, que dieron muerte a los portavoces del propio Dios. Sólo honran a profetas muertos, y es que no quieren escuchar a esos portavoces que osan añadir algo a la Torá. Su implícita colaboración con los crímenes de sus antepasados refleja su reacción actual frente a la palabra de Jesús, el último de esos «profetas y emisarios»; también a él le rechazan abiertamente, intentan acallar su palabra y no quieren reconocer su auténtica personalidad. Implícitamente, Jesús está diciendo que también a él, el último de los profetas, le espera un destino semejante y habrá de correr la misma suerte que sus predecesores. Pero las palabras de la sabiduría de Dios no se pueden tergiversar; de ahí el mordiente de las recriminaciones de Jesús: Si «esta generación» no logra romper con su pasado, se le exigirán cuentas de la dilatada serie de injusticias que se han venido cometiendo contra los elegidos de Dios, desde Abel hasta Zacarías, desde el primero al último asesinado, desde la primera hasta la última sangre con la que se inicia y se cierra el canon hebreo, sus libros inspirados.

3. La última recriminación a los juristas (v. 52) pone de manifiesto la triste figura de estos privilegiados, la dramática situación de estos profesionales de la ley. En sus manos está la llave del conocimiento, una llave que debe abrir el misterio de Dios y el enigma de sus designios consignados en la Torá y en sus tradiciones, una llave que puede abrir de par en par las puertas de la casa que se construye la propia Sabiduría (cf. Prov 9,1). Pero resulta que ni ellos mismos han entrado ni han dejado entrar a los demás. ¿Para qué sirve tanta llave? Jesús descubre la obstinación e incongruencia de esa actitud.

Éste es el veredicto que Jesús pronuncia sobre los jefes de Israel, sobre los responsables de la teocracia.

Cuando el episodio se cierra con los versículos conclusivos (vv. 53-54), los «juristas» *(nomikoi)*, los «peritos» se han convertido en *grammateis*, que aquí podríamos traducir por «leguleyos». Y empieza una oposición creciente. Resentidos por las críticas de Jesús, los destinatarios —ambos grupos— constituyen un solo frente, para desprestigiar o incluso para acabar con el Maestro.

Con el tiempo, todas estas recriminaciones dirigidas inicialmente contra los jefes religiosos del judaísmo se transforman en invectivas contra la propia ciudad de Jerusalén y sus habitantes (cf. Lc 13,1-9; 13,34-35; 19,41-44; 21,20-24; 23,28-31).

NOTAS EXEGETICAS

v. 37. *Cuando terminó de hablar*

La circunstancia temporal con la que comienza el episodio queda expresada, como ya es habitual en Lucas, con la fórmula *en tō* más infinitivo: *en to lalēsai.* Lucas emplea el infinitivo de aoristo de *lalein* (= «hablar»), que permite la traducción que ofrecemos en el epígrafe: «cuando terminó de hablar» (literalmente: «en el haber hablado»); cf. Lc 2,27; 3,21. Véanse nuestras observaciones en la Introducción general, tomo I, pp. 198-200 y 247. El códice D, algunos manuscritos de la VL y la versión siro-curetoniana comienzan con distinta formulación: «Un fariseo le pidió que fuera a comer con él».

Un fariseo

Véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 5,17. El episodio presenta a los fariseos bajo una de sus distintivas peculiaridades, concretamente en el aspecto de su minuciosa observancia de las tradiciones religiosas más inveteradas. Algunos códices —A, C, W, Θ— y la tradición textual «koiné» añaden el indefinido *tis* (= «un cierto»), probablemente por influjo de Lc 7,36, que es prácticamente idéntico a este versículo. Véase también Lc 14,1.

Le invitó

Literalmente: «le pide»; una de las pocas ocasiones en las que Lucas emplea el presente histórico. Véase la Introducción general, tomo I, p. 183; cf. Lc 7,36.

A comer

El verbo griego *aristan* se refiere, específicamente, al «desayuno»; pero aquí parece más lógico que se trate de la comida principal, es decir, la de mediodía. Cf. Jn 21,12.15, donde la escena se desarrolla a primeras horas del día.

v. 38. *Se extrañó, al ver*

El códice D, la versión VL y la versión siro-curetoniana leen, más bien: «Empezó a pensar en su interior y a decir...» Naturalmente, se supone que Jesús había leído sus pensamientos.

No se lavaba antes de comer

Jesús había prescindido de la ceremonia habitual de lavarse —al menos las manos— antes de la comida. Cf. Mc 7,1-5; Gn 18,4; Jue 19, 21; Flavio Josefo, *Bell.* II, 8, 5, n. 129. Conviene recordar que Jesús acaba de estar en contacto con «la muchedumbre»; es más, toda la escena se ha desarrollado a partir de una actuación de Jesús en la que ha expulsado un demonio (cf. Lc 11,14).

v. 39. *El Señor*

El título se emplea en sentido absoluto y en un contexto narrativo. Véase la «nota» exegética a Lc 7,13; véanse, además, nuestras reflexiones en la Introducción general, t. I, pp. 340-341.

Le dijo

Un caso más de la construcción del complemento indirecto personal con la preposición *pros* seguida de acusativo *(pros auton),* en vez del simple dativo: *autō.* Véase Introducción general, tomo I, p. 195.

Vosotros, los fariseos

El códice D añade el calificativo «hipócritas», tomado de la redacción de Mateo, en el pasaje correspondiente. Es verdad que Lucas habla de la «hipocresía» de los fariseos (cf. Lc 12,1); pero jamás les aplica directamente ese adjetivo. La forma del nominativo *(hoi pharisaioi)* tiene aquí valor de vocativo. Véase, en tomo II, la «nota» exegética a Lc 10,21.

El plato

Mientras que en Mt 23,25 se usa el término *paropsis,* que designa específicamente el «plato» para la comida, Lucas emplea aquí la palabra

pinax, cuyo significado propio es: «fuente», «bandeja». Pero el sentido es prácticamente idéntico.

Robos y maldades

En Mt 23,25 se habla de «robo y desenfreno» (*harpagēs kai akrasias;* cf., sin embargo, el aparato crítico). En la formulación de Lucas, el contraste es más coherente que en Mateo. En cualquier caso, no hay la menor insinuación del origen de esa tendencia al «robo» o a la avaricia. Cf. Mc 12,40.

v. 40. *¡Insensatos!*

Es posible que Lucas haya sustituido con este apóstrofe la expresión original de «Q», conservada en Mateo: «¡Fariseo ciego!» (Mt 23,26; cf. Lc 12,20, derivado de «L»). A lo largo de la tradición sinóptica, el término *aphrōn* (= «insensato») se emplea exclusivamente en Lucas. Para su trasfondo veterotestamentario, véase T. Donald, *The Semantic Field of «Folly» in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes:* VT 13 (1963) 285-292.

El que hizo lo de fuera

La perífrasis, perfectamente encuadrada en el contexto, designa al orfebre o artesano que modeló esos utensilios. El sentido primario hace referencia a la actividad artística del hombre, que fabrica objetos de consumo como los mencionados anteriormente; pero en su contexto, y especialmente después de una invectiva como «¡Insensatos!», se perfila evidentemente una nueva connotación: Dios como «Hacedor». Para otro significado de *poiein,* concretamente del participio aoristo *poiēsas,* véase J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 166. A pesar de las diferencias de formulación, con respecto a Mt 23,26, ambos mantienen el contraste: «fuera»/«dentro», «exterior»/«interior», signo evidente de que esa idea ya aparecía en «Q».

v. 41. *Lo de dentro*

Diversas tentativas por interpretar el participio *ta enonta* en un sentido diverso del que ofrecemos en el epígrafe pueden verse en A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 311.

Dad ... en limosnas

La expresión equivale, naturalmente, a: «dádselo a los pobres», uno de los temas predilectos de Lucas. Véase la Introducción general, t. I,

pp. 416-442. Cf. G. Brans, *Christus' leer over de hoeveelheid der aalmoes:* ETL 6 (1929) 463-469.

A principios de siglo, J. Wellhausen (*Einleitung in die drei ersten Evangelien,* Berlín 1905, 36-37) propuso una explicación de *dote eleēmosynēn* (= «dad limosna») como una traducción errónea del arameo *zakkau* (= «limpia», «limpiad»), que Mateo habría traducido correctamente por *katharison* (= «limpia», en imperativo); se habría producido una confusión entre *zakkau* y *dakkau.* En contra de esa interpretación se pronunció G. Dalman (*Die Worte Jesu,* 50, 71), por considerar poco fundada la hipótesis de la confusión de términos. Sin embargo, M. Black (AAGA[3] 2), aparte de considerar como «verdaderamente brillante» esa interpretación, afirma que se trata de «la comprensión auténtica y deliberada del sustrato arameo» que indudablemente subyace a la formulación griega de estos dichos. Pero la cuestión requiere unos análisis más pormenorizados. Cualquier intento por descubrir el sustrato arameo de las palabras de Jesús tiene que fundarse sobre un estudio más exhaustivo y no sobre palabras aisladas. En nuestro caso, las dudas sobre la verosimilitud de la hipótesis de Wellhausen se deben, al menos en parte, a un presunto paralelismo entre Lc 11,41 y Mt 23,26. Si mi postura personal es correcta, no existe tal paralelismo. Donde hay que ver una equivalencia es entre Mt 23,26 y Lc 11,40; el resto (Lc 11,41) es un comentario de Lucas, añadido a modo de recomendación sobre la limosna. Véase C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek,* 186. Con todo, la teoría de Wellhausen ha experimentado una notable difusión. Véanse, para más detalles, G. B. Caird, *The Gospel of St. Luke,* 158, y V. Taylor: FGT, 110-111.

Para una explicación totalmente distinta, véase J. Neusner, «*First Cleanse the Inside*»: *The «Halakhic» Background of a Controversy-Saying:* NTS 22 (1975-1976) 486-495. Cf. H. Maccoby, *The Washing of Cups:* JSNT 14 (1982) 3-15.

Y así lo tendréis limpio todo

Esta conclusión del versículo va introducida por la fórmula *kai idou,* que hemos traducido por «y así». Cf. Introducción general, tomo I, p. 203.

v. 42. *¡Ay!*

Sobre el uso y significado de la fórmula conminatoria, véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 6,24.

Pagáis el diezmo

En la traducción hemos optado por suprimir la conjunción *hoti* (= porque»), por preferencias simplemente lingüísticas. Se dice con frecuencia que *hoti* es una traducción errónea de la partícula aramea *dî*, que se debería traducir por un pronombre relativo: «que» (= «¡Ay de vosotros, fariseos, que pagáis...!»); cf. Lc 6,24-27.

La costumbre de «pagar el diezmo» era una práctica habitual de la época antigua. Los productos agrarios o el botín de guerra estaban sujetos al pago del diez por ciento —o del uno por diez—, para subvencionar las necesidades del rey, sostener el culto del templo o ayudar al mantenimiento de los ministros del santuario. En el Antiguo Testamento no había estricta uniformidad de prescripciones. Lo más probable es que las alusiones de Jesús se refieran a las cláusulas establecidas en Dt 14,22-27 (cf. Dt 12,6-9) y en Dt 14,28-29 (cf. Dt 26, 12-15); se trata de una regulación muy poco precisa. Otras prescripciones —derivadas, fundamentalmente, del código sacerdotal— se encuentran en Lv 27,30-33; Nm 18,12; Neh 10,37-38; 12,44; 13,5.12; 2 Cr 31,5-12. Cf. Mal 3,8.10. En ninguno de estos pasajes se mencionan las hierbas y las verduras que, con el correr del tiempo, llenaron infinidad de tratados sistemáticos en la compilación rabínica; por ejemplo: *Ma'aśerôt, Ma'aśer šenî,* etc. Aunque la fecha de composición de estos tratados no es anterior a los comienzos del siglo III d. C., pueden resultar ilustrativos de la mentalidad que constituye el blanco de las invectivas de Jesús. El primero de esos tratados comienza así: «Nuestros predecesores establecieron un principio general sobre los diezmos: Todo lo que se emplea como alimento, todo lo que se guarda y exige vigilancia, todos los frutos de la tierra están sujetos al pago de los diezmos». Para ulteriores determinaciones, véase NIDNTT 3, 851-855.

Hierbabuena ... ruda ... todas las legumbres

En griego se empleaba el término *hēdyosmon* (= «aromático», «fragante», «de buen/dulce olor») como designación popular de *minthē* (= «menta», «albahaca» = *mentha viridis* = «menta verde»); cf. Teofrasto, *Hist. plant.* VII, 7, 1. Tal vez sea la misma planta que los hebreos conocían como *dandānāh,* y que se menciona en Šebi., 7, 1. En Str.-B., 1, 933 se afirma que, en la literatura rabínica, no se menciona expresamente la obligación de pagar el diezmo de la «menta».

El término griego *pēganon* (= «ruda», «planta rutácea» = *ruta graveolens)* es analizado expresamente por Teofrastro *(Hist. plant.* I, 3, 4); equivale a la denominación hebrea *pêgām,* que forma parte del catálogo de plantas *exentas* del pago de los diezmos (cf. Šebi., 9, 1).

Cf. D. Correns, *Die Verzehntung der Raute:* NovT 6 (1963-1964) 110-112.

La designación griega *lachanon* se refería de forma genérica a cualquier clase de «legumbres», «verduras», etc. En la versión de los LXX traduce el término hebreo *yereq* (= «vegetales», «verduras»: cf. Gn 9,3).

En la redacción de Mateo (Mt 23,23), en vez de «ruda y legumbres» se lee «eneldo y comino» *(anēthon* y *kyminon).* Conocemos el griego *anēthon* (= «eneldo» = *anethum graveolens)* por la descripción de Teofrasto *(Hist. plant.* I, 11, 2); corresponde al hebreo *šebet* y, según la prescripción de Maas., 4, 5, está sujeto al diezmo. También por Teofrastro *(ibíd.)* sabemos la existencia y la descripción del griego *kyminon* (= «comino» = *cuminum cyminum),* equivalente al hebreo *kammôn,* que, según las prescripciones de Dem., 2, 1, también tenía que pagaz diezmos.

De las tres especies mencionadas por Lucas, sólo una, la «hierbabuena», tenía que pagar el diezmo. La denominación genérica «legumbres» es probablemente una adición personal de Lucas que traiciona sus menguados conocimientos sobre las variedades botánicas de Palestina. De hecho, en Šebi., 9, 1, se mencionan, al menos, seis especies exentas del pago de los diezmos. Cf. Lc 18,12.

Justicia

El texto griego emplea la palabra *krisis,* que, por lo general, significa «juicio», pero que aquí tiene más bien el significado de «derecho», «sentido de la justicia», igual que en Hch 8,33 (= Is 53,8); Mt 12,18 (= Is 42,1); Jn 7,24 (?); 1 Clem 8,4. Este término y el siguiente equivalen a una reformulación de Lc 10,27, el gran precepto del amor, como camino para «heredar vida eterna».

El amor de Dios

En la tradición sinóptica, el sustantivo *agapē* (= «amor») sólo sale dos veces: aquí y en Mt 12,42. Cf. Jn 5,42. En el pasaje correspondiente de Mateo (Mt 23,23) se habla, más bien, de *to eleos kai ten pistin* (= «la misericordia y la fe»/«el buen corazón y la lealtad»).

¡Esto es lo que había que poner en práctica!...

El sentido del imperfecto *edei* (= «había que») expresa una actitud contraria a la realidad de los hechos o del comportamiento. Cf. BDF n. 360, 1. En este pasaje, el verbo no tiene relación alguna con la «necesidad» de que se cumpla el designio histórico de Dios; véanse nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 299-303. Para

una interpretación contraria, véase H. Conzelmann, *Theology,* 153, n. 1. Lo que se pone de relieve es cómo deberían haberse comportado —cosa que no han hecho— los detractores de Jesús.

El códice D omite toda esta segunda parte del versículo, posiblemente por influjo de las teorías de Marción, que decididamente no podría estar de acuerdo con los términos de ese enunciado. Véase TCGNT, 149. Conviene subrayar que Jesús no reprueba la puesta en práctica de los pequeños detalles de la ley.

Como ya lo reconocía R. Bultmann (HST, 131), toda esta segunda parte del versículo pertenecía originalmente a «Q». Cf. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke,* 98.

v. 43. *Los asientos de honor en las sinagogas*

Se hace referencia a los primeros puestos —señal de distinción— que, en las antiguas sinagogas, se reservaban para las personalidades importantes; eran distintos de «la cátedra de Moisés» (cf. Mt 23,2). Véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 4,15. Cf. Lc 20,46c, donde esos puestos honoríficos se extienden también a los banquetes.

Y las reverencias por la calle

Una de las normas de la posterior tradición rabínica establecía un sistema de precedencias en cuanto al saludo; a los primeros que había que saludar era a los que ostentaban oficialmente el título de expertos en la Torá (cf. Str.-B., 1, 382 (f). Cf. Lc 20,46b; Herm(v) III, 9, 7.

v. 44. *¡Ay de vosotros!*

Los códices A, D, W, Θ y la tradición textual «koiné» añaden a ese apóstrofe el destinatario preciso: «doctores y fariseos, hipócritas». Evidentemente se trata de una armonización con el texto correspondiente de Mt 23,27.

Tumbas sin señal

Se trata de una especie de fosas comunes donde se acumulaban indistintamente los huesos anónimos; para un judío podían ser fuente de impureza o contaminación ritual. Cf. Nm 19,11-22; Lv 21,1-4.11. Como normalmente no llevaban señal alguna que las identificara como tales, la gente las pisaba sin darse cuenta. La indicación precisa de Mt 23, 27: «sepulcros encalados», hace referencia a la costumbre de blanquear los sepulcros una vez al año, precisamente antes de la fiesta de Pascua.

Véase Str.-B., 1, 936-937 sobre la legislación posterior concerniente a esa costumbre anual.

A pesar de la teoría de G. Schwarz, *«Unkenntliche Gräber»?:* NTS 23 (1976-1977) 345-346, el término griego *adēla* no representa una traducción errónea, sino un cambio deliberado que Lucas ha introducido en la formulación original de «Q» para evitar una explicación del encalado de los sepulcros.

v. 45. *Uno de los juristas*

Lucas vuelve a emplear la terminología *nomikoi* en vez de *grammateis* (= «juristas» en lugar de «doctores»). Véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 7,30. El término designa específicamente a un grupo concreto de entre los fariseos especializado en los aspectos jurídicos de la interpretación de la ley.

Le replicó

Literalmente: «respondiendo (habiendo respondido), le dice». Una vez más se emplea el participio aoristo *apokritheis* con un verbo de decir (véase Introducción general, tomo I, p. 193), ahora con un tiempo de presente histórico *(legei* = «dice»). Cf. Introducción general, tomo I, p. 183.

Maestro

Ya hemos expuesto en diversas ocasiones el uso y el significado de este título; véanse en el tomo II las «notas» exegéticas a Lc 3,12; 7,40.

Nos ofendes también a nosotros

Se puede detectar en la réplica un cierto tono de presunción: «nosotros, los más instruidos de entre los fariseos». El jurista interpreta esas recriminaciones de Jesús como una crítica extensiva a su propio grupo, precisamente los responsables de esas prácticas minuciosas que caracterizaban la religiosidad farisea.

v. 46. *Cargas insoportables*

Esas «cargas» consisten en una multiplicidad de obligaciones, impuestas por un empeño cuidadoso en la interpretación de la ley; un cúmulo de prescripciones que aumentan intolerablemente los propios términos de la ley escrita; por ejemplo, los treinta y nueve trabajos que no se pueden realizar en sábado, so pena de transgredir el tercer mandamiento. Cf. Šab., 7, 2. Los juristas son los responsables de que la

Torá, que, en sí, debería ser fuente de un alegre servicio a Dios, se haya convertido en una «carga insoportable». Cf. Hch 15,10. La actitud denunciada contrasta violentamente con la invitación de Jesús en la redacción de Mateo: «Acercaos a mí todos los que estáis rendidos y abrumados, que yo os daré respiro. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy sencillo y humilde, y encontraréis alivio. Pues mi yugo es llevadero y mi carga ligera» (Mt 11,28-30). Lo que es verdaderamente sorprendente es que Lucas no haya recogido en su propia narración evangélica un paralelo de esta invitación de Jesús.

Vosotros no las rozáis ni con un dedo

Lo que Jesús reprocha es la actitud de los juristas, que se inhiben ante la multiplicidad de prescripciones y ni siquiera intentan echar una mano a la gente para aliviar y suavizar esas cargas. A pesar de la interpretación de W. Grundmann (*Das Evangelium nach Lukas,* 249), el texto no quiere decir que los juristas suavicen en beneficio propio las prescripciones de la ley. Cf. Str.-B., 1, 913-914.

Esta última parte del v. 46 se inicia con *kai autoi* en sentido débil; cf. Introducción general, tomo I, p. 201.

v. 47. *Edificáis mausoleos a los profetas*

En una consideración superficial, se pondría el texto como una referencia a la actitud de los juristas, que se preocupan de honrar y perpetuar la memoria de los profetas. Cf. J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk. 11,47): Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu* (Gotinga 1958). Pero en este contexto puede haber una matización bien distinta: «esos espléndidos mausoleos lo que pretenden asegurar es que los profetas no puedan volver nunca a seguir inquietando a las generaciones presentes» (G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible,* Filadelfia 1980, 208).

Después que vuestros padres los mataron

Volverá a aparecer esa misma idea en Hch 7,52. El término *pateres* (= «padres») tiene el sentido de «antepasados»; igual que en Lc 1,55; 6,23.26.

v. 48. *Dais testimonio de que aprobáis lo que hicieron vuestros padres*

Literalmente: «sois testigos y aprobáis». Cf. Hch 8,1. Algunos manuscritos —P^{75}, códices A, C, D, W, Θ y la tradición textual «koiné»— traen expresamente el verbo *martyrein* (*martyreite* = «dais testimo-

nio»); pero los códices ℵ, B, L, 700+, etc., dan la lectura comúnmente aceptada: *martyres este kai syneudokeite* (= «sois testigos y aprobáis»). La construcción de espléndidos mausoleos es señal de participación en la propia culpabilidad de los antepasados.

Ellos mataron a los profetas y vosotros edificáis sus sepulcros

La formulación literaria: *autoi men* ... *hymeis de* (= «ellos ... pero vosotros», «ellos, sí, ...; vosotros, en cambio, ...») da una fuerte incisividad al contraste. Cf. Introducción general, tomo I, p. 184. Lucas escribe expresamente: *oikodomeite* (= «edificáis», «construís»), mientras que Mateo (Mt 23,31) dice: *huioi este tōn phoneusantōn tous prophētas* (= «sois hijos de los que asesinaron a los profetas»). M. Black ha intentado explicar esta diferencia (cf. AAGA[3] 12) apelando a la formulación aramea: *'twn bnyn 'twn,* que se podría traducir de dos maneras: «vosotros edificáis» o «vosotros sois hijos». Si nuestra apreciación se basa exclusivamente en esa poca palabra, tal vez sea posible aceptar esa interpretación. Pero no es ése el verdadero problema; la cuestión es si Lucas tiene alguna clase de paralelismo con Mt 23,31.

v. 49. *Dijo la sabiduría de Dios*

Así es como introduce Lucas la frase siguiente. Mateo, por su parte (Mt 23,34), atribuye directamente esas palabras al propio Jesús. A primera vista parece tratarse de una cita del Antiguo Testamento o de algún escrito intertestamentario de la literatura judía; pero no hemos logrado identificar la fuente.

¿En qué sentido hay que entender «la sabiduría de Dios»? ¿Se refiere a Dios mismo o, más bien, a Jesús? Se pueden aducir determinados textos del Nuevo Testamento en los que se presenta a Jesús como encarnación de la sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1,24.30; 2,7; Col 2,3). ¿Se trata de una alusión del propio Lucas a las implicaciones de otros textos suyos, como Lc 7,35; 11,31? En los comentarios patrísticos no cabe duda que la interpretación se centra decididamente en Jesús; cf. Hipólito, *Frg. in Prov.:* PG 10, 628; Cipriano, *Testim.,* 2, 2: CSEL 3, 64. Según H. Conzelmann *(Theology,* 110, n. 1), en Lucas no se da una identificación entre Jesús y «Sophia» (= «Sabiduría»): «Sophia es preexistente, pero no así Jesús».

Les enviaré profetas y emisarios

Como traducción alternativa se podría proponer: «les enviaré profetas y *apóstoles*» *(apostolous).* Mateo, por su parte, habla de «profetas,

sabios y doctores» (Mt 23,34). Tal vez en el tiempo en que escribía Lucas, es decir, en el estadio III de la tradición evangélica, el término *apostoloi* tuviera ya su significado específico de «apóstoles»; sobre todo, contando con que el evangelista ya sabe que alguno de esos *apostoloi* ha muerto asesinado (cf. Hch 12,2-5; véanse también nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, p. 428). En esas palabras de la cita se sugiere indirectamente que el propio Jesús es uno de esos «profetas y emisarios» —véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 4,24— e incluso un portavoz autorizado de la sabiduría de Dios. En cuanto al destino de muerte de los «profetas y emisarios» enviados precedentemente, véase Lc 13,33.34 y las respectivas «notas» exegéticas.

v. 50. *Toda la sangre de los profetas*

Recordemos estas palabras de Jeremías: «Desde que salieron vuestros padres de Egipto hasta hoy les envié a mis siervos los profetas un día y otro día; pero no me escucharon ni prestaron oído, se pusieron tercos y fueron peores que sus padres» (Jr 7,25-26). Cf. Ap 18,24: «Y en ella (en Babilonia) se encontró sangre de profetas y consagrados y de todos los asesinados en la tierra».

Desde que empezó el mundo

La frase *apo katabolēs kosmou* —siempre sin artículos y totalmente ausente en la versión de los LXX— sale también en otros pasajes del Nuevo Testamento (cf. Mt 13,35; 25,34; Jn 17,24; Ef. 1,4; Heb 4,3; 9,26; 1 Pe 1,20; Ap 13,8; 17,8). En los autores griegos del período helenístico, la expresión es: *ek katabolēs* (cf. Polibio, *Hist.* I, 36, 8; XXIV, 8, 9; Diodoro de Sicilia, *Bibl. hist.* XII, 32, 2).

Se le pedirá cuenta

La expresión procede del Antiguo Testamento (cf. Gn 9,5; 42,22; 2 Sm 4,11; Sal 9,13; Ez 3,18.20). En estos términos se formula la inexcusable responsabilidad que incumbe a «esta generación», y que está exigiendo que la muerte de los profetas sea vengada de una vez.

A esta generación

Todo son resonancias de diversas secciones del capítulo (cf. vv. 29. 30.31; cf. también Lc 11,51). Véase V. Burch, *The Petitioning Blood of the Prophets (Luke xi. 49-51):* ExpTim 30 (1918-1919) 329-330. A. Plummer cree que aquí hay una referencia a la destrucción de Jerusalén *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 314).

v. 51. *Desde la sangre de Abel*

Evidentemente se hace una referencia al asesinato de Abel, a manos de Caín (Gn 4,8-10). Cf. Hen(et) 22,7. Lucas omite el calificativo *dikaiou* (= «justo», «inocente»), conservado en la redacción de Mateo (Mt 23,35). Abel no fue, en realidad, un profeta; pero su mención no desentona en este pasaje de Lucas, ya que la concepción lucana del Antiguo Testamento está teñida de una cierta tonalidad de tipo profético que se extiende a todo su conjunto.

Hasta la sangre de Zacarías

Por lo general, se ha interpretado esta referencia como una alusión a 2 Cr 24,20-22. Zacarías, hijo del sacerdote Yehoyadá, invadido por el Espíritu del Señor, amonesta al pueblo por sus idolatrías durante el reinado de Joás. «Pero conspiraron contra él y le lapidaron en el atrio del templo, por orden del rey». Zacarías no era habitualmente considerado como profeta; como tampoco lo era Abel. En la frase «desde Abel hasta Zacarías» se percibe evidentemente toda una perspectiva de tiempo; de ahí la sugerencia de que se han escogido esas dos figuras, una del primer libro del canon hebreo y otra del último, como símbolos de temporalidad, señalada en ambos extremos por un derramamiento de sangre. Eso ha llevado a identificar la figura de Zacarías con el personaje de 2 Cr 24. Pero ¿qué se puede decir sobre la formación definitiva del canon hebreo? ¿Hay que pensar, por fuerza, que ya tenía que estar completo en la época en que Jesús pronunció estas palabras o cuando se elaboró ese dicho y se incorporó a la colección de «Q»? ¿Tenemos sólidas garantías de que la sucesión de los libros seguía entonces el mismo orden que en la compilación masorética que tenemos en la actualidad? Precisamente esta referencia a Zacarías podría ser un argumento para postular la identidad en la sucesión de los diversos libros. Pero eso tiene que establecerse por otros argumentos, aparte de esa referencia a Zacarías; sólo así podríamos determinar exactamente de qué «Zacarías» se trata. De hecho, en el códice L del Antiguo Testamento hebreo los libros de las Crónicas encabezan el apartado de los «Escritos»; cf. O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (Nueva York 1965) 443; trad. española por J. Luis Sicre (Ed. Cristiandad, Madrid 1987).

Si la frase «hasta la sangre de Zacarías» formaba parte de la colección «Q», entonces tuvo que ser Mateo el que añadió: «hijo de Beraquías» (Mt 23,35). Según esta adición, «Zacarías» debería ser uno de los profetas menores (cf. Zac 1,1); pero resulta que no sabemos nada sobre una muerte violenta de este profeta y mucho menos que ocu-

rriese «entre el santuario y el altar» (Mt 23,35). Por otro lado, si la frase citada —«hasta la sangre de Zacarías»—, más la adición conservada por Mateo —«hijo de Beraquías»—, formaba realmente parte de «Q», entonces habría sido Lucas el que hubiera suprimido esa adición para no complicar las cosas, y eso es, sin duda, lo más probable. Para una descripción ulterior de «Zacarías» y de su condición profética en la posterior literatura rabínica, véase Str.-B., 1, 940-942.

En comentarios posteriores se ha tratado de identificar a «Zacarías» con el padre de Juan Bautista (cf. ProtEvSant 23-24; Orígenes, *Comm. in Matth.*, 25; cf. GCS 38, 42-44) o con «Zacarías, hijo de Baris» (cf. Flavio Josefo, *Bell.* IV, 5, 4, nn. 335-343). Sobre estas hipótesis, véanse T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 104-105; J. Chapman, *Zacharias, Slain between the Temple and the Altar:* JTS 13 (1911-1912) 398-410.

Sí, os lo aseguro

Sobre esta fórmula y sus variantes, véase la «nota» exegética a Lc 7, 28. Cf. Lc 12,5.

v. 52. *La llave del saber*

El genitivo *tēs gnōseōs* no se puede interpretar como «aposición» (= «la llave, que es el saber, el conocimiento»); se trata de una «llave» que da acceso —o lo cierra— al «conocimiento» en el que consiste el verdadero saber.

En la formulación de Mateo (Mt 23,13), Jesús dirige sus invectivas contra los «doctores y fariseos, hipócritas», que han cerrado a los hombres todo acceso al «Reino de los cielos» —probable formulación de «Q»—. Lucas, en cambio, no hace ninguna referencia al «Reino de Dios»; aunque muchos lo han interpretado en este sentido. Pero los dos evangelistas coinciden en una imagen: «entrar». En el contexto global de Lucas, la referencia a esa «entrada» puede encerrar una alusión a la casa que se edifica la Sabiduría (Prov 9,1). Naturalmente no se trata de la Sabiduría personificada, sino, en sentido amplio, el plan salvífico de Dios. Véase la Introducción general, tomo I, p. 299.

v. 53. *Cuando Jesús salió de allí*

Se refiere indudablemente a la casa del fariseo, en la que Jesús había entrado en el v. 37c. Es una de las escasas referencias al movimiento de Jesús en esta parte del relato del viaje. Véase nuestro «comentario»

general a Lc 9,51-56 en este mismo tomo. Aunque no se dice expresamente, se supone que le siguieron los otros comensales.

Los dos versículos conclusivos (vv. 53-54) tienen una redacción distinta en el códice D y en otros manuscritos, sobre todo, de las antiguas versiones· «Mientras les decía estas cosas, los fariseos y los juristas empezaron a reaccionar violentamente y a contradecir acaloradamente muchas de sus afirmaciones, en presencia de toda la multitud, buscando algún pretexto para cogerle en sus palabras y tener un motivo para acusarle».

Empezaron a contradecirle violentamente

Lucas emplea la expresión *deinōs enechein*, que, según J. M. Creed (*The Gospel according to St Luke*, 169), es una abreviatura de un giro del griego clásico *enechein cholon tini* (= «tener/desarrollar rencor a/contra una persona»). Cf. Heródoto, *Hist*, 1, 118; 6, 119; 8, 27; véase también MM, 214. En cualquier caso, se trata de una expresión de extremada hostilidad contra Jesús.

Escudriñar todas y cada una de sus afirmaciones

Una posible traducción literal sería: «cuestionarle con insistencia». El verbo *apostomatizein* significa, literalmente, «recitar de memoria»; pero ese significado no cuadra en el contexto. En otros casos, el significado varía; por ejemplo: «dictar», «enseñar al dictado» (LSJ 1, 226) o «dar varias respuestas» (MM, 70).

v. 54. *Con el propósito de cogerle en alguna palabra que se le escapase*

Literalmente: «al acecho, para poder atraparle en alguna palabra de su boca». Cf. Hch 23,21. Algunos manuscritos —A, C, D, W, Θ, Ψ— y la tradición textual «koiné» añaden: «para poder acusarle».

BIBLIOGRAFIA SOBRE 11,37-54

Christ, F., *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zürich 1970) 120-135.

Derrett, J. D. M., *You Build the Tombs of the Prophets (Lk 11,47-51, Mt. 23,29-31)*, en SE IV (TU 102) 187-193.

Ellis, E. E., *Lk xi. 49-51: An Oracle of a Christian Prophet?*. ExpTim 74 (1962-1963) 157-158.

Frizzi, G., *Carattere originale e rilevanza degli «apostoli inviati» in Q/Lc. 11,49-51, 13,34-35/Mt. 23,34-36 37-39.* RivB 21 (1973) 401-412.

Jeremias, J., *Heiligengraber in Jesu Umwelt (Mt 23,29, Lk. 11,47)· Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu* (Gotinga 1958).

— *Drei weitere spatjudische Heiligengraber.* ZNW 52 (1961) 95-101.

Klein, G., *Die Verfolgung der Apostel, Luk 11,49,* en *Neues Testament und Geschichte* (Hom. a Oskar Cullmann en su setenta cumpleaños; ed. por H Baltensweiler/B. Reicke; Zurich-Tubinga 1972) 113-124.

Neusner, J., *«First Cleanse the Inside»: The «Halakhic» Background of a Controversy-Saying.* NTS 22 (1975-1976) 486-495.

Pernot, H., *Matthieu, XXIII, 29-36, Luc, XI, 47-51.* RHPR 13 (1933) 263-267.

Pesch, W., *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiosen Lohnlehre des Spatjudentums* (MTS I/7; Munich 1955) 40-50.

Sand, A., *Das Gesetz und die Propheten: Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthaus* (Ratisbona 1974) 84-95.

Schulz, S., *Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 94-114, 336-345.

Seitz, O. J. F., *The Commission of Prophets and «Apostles»: A Reexamination of Matthew 23,34 with Luke 11,49,* en SE IV (TU 102) 236-340.

Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (Neukirchen-Vluyn 1967) 26-33, 50-53, 282-283.

Vincent, H., *Le tombeau des prophètes.* RB 10 (1901) 72-88.

76. *LA LEVADURA DE LOS FARISEOS* (12,1)

1 Mientras tanto, miles y miles de personas se habían aglomerado, hasta el punto de que se pisaban unos a otros.

Jesús empezó a hablar, dirigiéndose en primer término a sus discípulos:

—Mucho cuidado con la levadura de los fariseos, es decir, con su hipocresía.

COMENTARIO GENERAL

El relato del viaje a Jerusalén continúa con otra serie de dichos de Jesús dirigidos, en primer lugar, a sus discípulos, aunque se ha *ido aglomerando una multitud de miles y miles de personas.* El primer dicho de la serie es una breve observación aislada sobre la levadura de los fariseos (Lc 12,1). El carácter de esta observación es transicional; se recogen los temas desarrollados en el capítulo precedente (Lc 11) y se inicia una nueva serie de máximas. Por su temática, está estrechamente vinculado con las anteriores invectivas contra los fariseos (Lc 11,42-44) y contra sus juristas (Lc 11,46-52). Todo el capítulo siguiente (Lc 12) constituye, en opinión de E. Klostermann *(Das Lukasevangelium,* 132), «un desfile de máximas, perfectamente ilustrativo de los recursos redaccionales de Lucas».

Con frecuencia se ha considerado esta máxima como proveniente de «Q» (cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 277; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 510); pero lo más probable es que proceda de la fuente particular de Lucas («L»), como lo piensan T. W. Manson y S. Schulz. Por otra parte, también en el Evangelio según Marcos se conserva una formulación semejante (Mc 8,15), que tiene su correspondencia en la redacción de Mateo (Mt 16,6.12); pero, entre las formulaciones de Marcos y Lucas, las coincidencias se limitan únicamente a cinco palabras: *apo tēs zymēs tōn Pharisaiōn* (= «de la levadura de los fariseos»). No hay

duda de que en ambos casos —Marcos y Lucas— las respectivas tradiciones se remontan a una palabra de Jesús sobre «la levadura de los fariseos», que cada uno ha formulado a su modo. El caso es que la identificación de esa «levadura» específicamente como «hipocresía» se encuentra exclusivamente en Lucas. Y eso no deja de ser extraño, ya que, en el curso de la narración evangélica de Lucas, Jesús no se dirige jamás a los fariseos con el apelativo «hipócritas»; el calificativo es, más bien, propio de Mateo (cf. Mt 23). De hecho, en Marcos no se define la «levadura»; y en Mt 16, 12 se la identifica más bien con «la doctrina de los fariseos y saduceos». En definitiva, el término *hypokrisis* es puramente griego, sin un verdadero equivalente en hebreo o en arameo; por tanto, se puede decir casi con toda seguridad que se trata de una adición del propio evangelista, orientada a una explicación de la «levadura», en el estadio III de la tradición evangélica.

Las dos construcciones narrativas que introducen el episodio (v. 1) son indudablemente del propio Lucas (cf. R. Bultmann, HST 335; J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 211).

Desde el punto de vista de historia de las formas habrá que encuadrar esas palabras entre los dichos de Jesús de carácter «conminatorio»; aunque, precisando un poco más, habría que clasificarlas como «advertencia» más que como «amenaza» de castigo.

Jesús pone en guardia a sus discípulos con respecto a una de las actitudes características de un determinado grupo de sus contemporáneos: la «hipocresía»; una actitud que, a los ojos del Maestro, es total y decididamente reprobable. Jesús la compara con la levadura, un elemento bueno e imprescindible para la elaboración del pan, pero que actúa por corrupción —proceso de fermentación— y afecta a la sustancia entera de la masa. Este último aspecto es el que constituye, precisamente, el tercio de la comparación. Para Jesús, la «hipocresía» actúa como disfraz, como máscara de la auténtica personalidad religiosa. Así se explica que Jesús pueda llamar a los fariseos «tumbas sin señal» (Lc 11,44); la superficie, lo exterior, no manifiesta abiertamente la auténtica realidad que se esconde por dentro. No se trata, como piensa W. Popke (EWNT 2, 261), de la «típica altanería» de los fariseos, sino del disimulo, de la apariencia, del disfraz del comportamiento. Desde

luego, el verdadero discípulo no debe dejarse contaminar por esa actitud; al contrario, deberá insistir en la sinceridad plenamente abierta y en una franqueza sin límites.

NOTAS EXEGETICAS

v. 1. *Mientras tanto*

La frase relativa *en hois* —convertida ya en expresión idiomática— hace referencia a la situación precedente, al clima de tensión y de manifiesta hostilidad suscitado por las palabras de Jesús. Sobre la locución *en hois* (= «en esto», «entre tanto», etc.), cf. Hch 24,18 (lectura variante); 26,12. Véase BAGD 585.

Miles y miles de personas se habían aglomerado

La construcción griega es un genitivo absoluto (véase Introducción general, p. 108, párr. 2), que describe con una hipérbole el nutrido número de seguidores que se agolpan para escuchar a Jesús. Esta indicación numérica nos lleva a pensar en los sumarios del libro de los Hechos, donde aparecen frecuentemente indicaciones parecidas (cf. Hch 2,41; 4,4; 5,14; 6,1.7; 9,31; 11,21.24; 12,24; 14,1). Es uno de los recursos narrativos que Lucas emplea para subrayar la popularidad de Jesús entre la muchedumbre. Cf. Lc 11,29. Véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 3,7. El recurso vale, al mismo tiempo, para acentuar el contraste entre la reacción de la multitud y la de las autoridades judías.

En cuanto a la transmisión textual, el P^{45} y otros manuscritos secundarios leen *laou* (= «del pueblo») en vez de *ochlou* («de la muchedumbre»; en el epígrafe lo hemos traducido por «personas»). Por su parte, el código D tiene su propia introducción: «Mientras una multitud ingente se agolpaba en torno a Jesús, de modo que se estrujaban unos a otros, ...» (hasta el punto de que se asfixiaban).

Empezó a hablar

Sobre esta fórmula, véase Lc 3,8; 4,21; 7,15.24.49; 11,29; 13,26; 14,18, etc.

En primer término

Dada la posición del adverbio *prōton,* parece lógico traducirlo como hacemos en el epígrafe, es decir, Jesús se dirige en primer lugar a sus discípulos. Pero otra alternativa podría ser considerarlo como la pri-

mera palabra del estilo directo; en ese caso iría con el imperativo siguiente *(prōton prosechete)* y habría que traducirlo: «Ante todo, tened cuidado con la levadura...» (cf. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 133).

A sus discípulos

Lucas vuelve a emplear aquí la construcción *pros* con acusativo para indicar el destinatario. Cf. Introducción general, tomo I, p. 195.

Mucho cuidado con la levadura

Literalmente: «tened cuidado con/guardaos de la levadura». Sobre la construcción *prosechete heautois* (= «guarda-os», «cuida-os», véase Introducción general, tomo I, p. 191. En cuanto a su presencia en la obra de Lucas, cf. Lc 17,3; 20,46; 21,34; Hch 5,35; 20,28. El empleo de esa construcción proviene de la versión griega de los LXX; cf. Gn 24,6; Éx 10,28; 34,12; Dt 4,9.

El sentido es claro: «no dejéis que ese tipo de levadura llegue a afectar a vuestra existencia».

La palabra griega *zymē,* traducida generalmente por «levadura», no designa, en sentido propio, los diversos agentes de la fermentación —bacterias, hongos, etc.—, sino una cierta porción de masa ya fermentada, que se podía guardar aparte (cf. 13,21), con todos sus fermentos activos, para usarla posteriormente en una nueva amasadura y preparar una nueva hornada más fresca y esponjosa. Cf. C. L. Mitton, *Leaven:* ExpTim 84 (1972-1973) 339. Todo tipo de fermentación incluye necesariamente un proceso de corrupción. Y el efecto de esa actividad se puede entender, en sentido figurado, como positivo (cf. 1 Cor 5,6-8) o como negativo (en este pasaje). Cuenta Plutarco *(Quaest. rom.,* 109) que, en la religión romana, el sacerdote de Júpiter —el *Flamen dialis*— tenía terminantemente prohibido tocar cualquier clase de *zymē,* porque es producto de corrupción y, por tanto, corrompe; de hecho, la masa fermentada es muy frágil y quebradiza (como el actual «hojaldre»). Cf. Aulo Gelio, *Noct. Att.* X, 15, 19; Ignacio de Antioquía, *Magn.* 10; H. Windisch: TDNT 2, 905.

Fariseos

Sobre las características de este grupo, véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 5,17. En los pasajes paralelos, Marcos habla de la levadura «de los fariseos y de Herodes» (Mc 8,15), y Mateo de la levadura «de los fariseos y saduceos» (Mt 16,6.12).

Hipocresía

El sustantivo abstracto *hypokrisis* sólo aparece, en Lucas, en este pasaje. Véase la «nota» exegética a Lc 6,42. Cf. Lc 12,56; 13,15. En los LXX, el sustantivo *hypokrisis* no sale más que una sola vez (2 Mac 6, 25); sin embargo, en las versiones de Áquila y de Teodoción sale también en Is 32,6 como traducción del hebreo *ḥōnep* (= «impiedad»). Cf. U. Wilckens: TDNT 8, 559-571.

Sobre el orden de las palabras en los diferentes manuscritos, véase TCGNT, 159.

Esta reacción de Jesús contra los fariseos no se puede considerar como un caso aislado y puramente personal. Por aquella época existían dentro del judaísmo —por ejemplo, entre los esenios— diversas manifestaciones abiertamente antifariseas. En el caso concreto de los esenios, su oposición al fariseísmo, a su conducta y a su interpretación de la ley se manifestaba en ciertas expresiones que no pretendían más que desprestigiarlos; se los denominaba *dôrešê haḥalāqôt* (= «facilitones», «buscadores de las cosas fáciles»: 1QH 2,15.32; 4QpIs^{c} 23 ii 10; 4QpNah 3-4 ii 2.4; 3-4 iii 6-7; CD 1,18) o *dôrešê remiyyāh* (= «embaucadores», «buscadores del engaño»: 1QH 2,34). Cf. 1QH 4,10: *mlyṣy rmyh*. Lo más probable es que se trate de calificativos figurados para expresar sus «falsas exposiciones» de la Torá. Véase, para más detalles, R. Meyer: TDNT 9, 30.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,1

Bertrand, D., *Hypocrites selon Luc 12,1-59:* «Christus» 21 (1974) 323-333.

Iwand, H. J., *Die Gegenwart des Kommenden: Eine Auslegung von Lk 12* (Neukirchen-Vluyn 1966).

Mitton, C. L., *Leaven:* ExpTim 84 (1972-1973) 339-343.

Negoiţă, A./C. Daniel, *L'Enigme du levain: Ad Mc. viii 15; Mt. xvi 6; et Lc. xii 1:* NovT 9 (1967) 306-314.

77. *EXHORTACION A LA INTREPIDEZ* (12,2-9)

[2] No hay nada tan encubierto que no llegue a descubrirse, ni nada tan secreto que no llegue a saberse. [3] Por tanto, lo que dijisteis en la oscuridad se escuchará a plena luz del día, y lo que dijisteis al oído en privado se proclamará desde las azoteas.

[4] Ahora os digo a vosotros, amigos míos: No tengáis miedo a los que matan el cuerpo y después no pueden hacer más. [5] Os voy a indicar a quién tenéis que temer: Temed al que, después de matar, tiene poder para arrojar en la gehenna. Os lo digo de veras; temed a ése.

[6] ¿No se venden cinco gorriones por dos reales? Y, sin embargo, ni de uno solo de ellos se olvida Dios. [7] Es más, hasta los pelos de vuestra cabeza están todos contados. No tengáis miedo; vosotros valéis mucho más que todos los gorriones juntos.

[8] Otra cosa os digo: Si uno se pronuncia por mí ante los hombres, también el Hijo de hombre se pronunciará por él ante los ángeles de Dios. [9] Y si uno me niega ante los hombres, también él será negado ante los ángeles de Dios.

COMENTARIO GENERAL

La serie de dichos de Jesús, que se iniciaba en el episodio precedente con la advertencia sobre la levadura de los fariseos, continúa aquí con una colección de máximas dispersas de carácter decididamente heterogéneo (Lc 12,2-9). Estas máximas, unas de aliento y otras como advertencia, proceden de los más diversos contextos del ministerio público de Jesús. No sólo en su compilación originaria, sino incluso en su contexto actual, en el Evangelio según Lucas difícilmente se pueden considerar como un conjunto unitario. En opinión de algunos comentaristas, los vv. 2-3 constituyen la conclusión de los violentos reproches de Jesús contra la conducta de los fariseos y de sus secuaces (Lc 11,37-52; 12,1c-3); cf. G. Friedrich, TDNT 3,

705; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 105. Pero, como trataremos de demostrar más adelante, el contexto preciso de estas máximas es creación personal de Lucas (cf. D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle,* 49, n. 2).

La colección proviene indudablemente de «Q» (cf. Introducción general, tomo I, p. 140). Así lo muestra el paralelismo con Mt 10, 26-33, que sigue exactamente la misma secuencia, aunque el contexto sea distinto. En Mateo, la colección forma parte de las instrucciones de Jesús a sus «doce discípulos», con motivo de su misión (cf. Mt 10,1-11,1); mientras que, en Lucas, queda inserto en la narración del viaje a Jerusalén.

La primera máxima (v. 2) es un «duplicado» de Lc 8,17, que es, a su vez, paralelo a Mc 4,22 (véase en el tomo II nuestro «comentario» general a Lc 8,16-18, concretamente en p. 745, donde también se hace referencia a sus paralelismos con EvTom 5b.6d). En el pasaje correspondiente de Mateo se añade una introducción de carácter preventivo (Mt 10,26a: «No les tengáis miedo»), que encuadra la máxima en su contexto particular.

La segunda frase (v. 3), con sus dos verbos en futuro pasivo, representa una formulación más primitiva que la de Mateo; sólo que Lucas ha introducido una precisión —«en privado»; literalmente: «en la despensa», «a puerta cerrada»— que distorsiona el paralelismo entre «oído» y «terrazas» (cf. Mt 10,27). Aunque los vv. 2-3 ya estaban mutuamente relacionados en «Q», originalmente no era así, a pesar de la opinión de J. Schmid (*Das Evangelium nach Lukas,* 215); cf. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas,* 393.

En los vv. 4a.5ac —en este último caso, con la fórmula *nai, lego hymin* (= «os lo digo de veras»: cf. Lc 7,26; 11,51)— Lucas ha añadido, a modo de introducción y de conclusión, una referencia a «no temer»/«temer». Aparte de esas adiciones, la formulación de Lucas es más originaria que la de Mateo. Esa misma cuestión sobre el carácter primitivo de las respectivas formulaciones se plantea con respecto al v. 6. En Lc 12,6a se habla de «cinco gorriones» que se venden por «dos reales», mientras que en Mt 10,29 se dice, más bien, que «dos gorriones» se venden «por un real». ¿Qué fórmula es más originaria? Difícil decirlo. Es posible que la referencia de Lucas esté en relación con Lc 9,13, donde se habla de «cinco panes».

Pero, de todos modos, la diferencia numérica no afecta en absoluto al significado de la frase. En el v. 6b se puede ver la mano redaccional de Lucas en el empleo de la preposición *enōpion* (= «delante de», «en presencia de» Dios; cf. Introducción general, tomo I, páginas 187 y 193) —nosotros hemos transformado la pasiva griega: «es olvidado delante de Dios», en activa: «ni de uno solo de ellos se olvida Dios»— y en el uso de la llamada «construcción perifrástica»: verbo «ser» seguido de participio (*estin epilelēsmenon* = «es olvidado»; cf. Introducción general, tomo I, p. 205).

Por el contrario, el v. 7 representa una formulación más primitiva que su correspondiente en Mateo (Mt 10,30). Una cuestión abierta es si Lc 21,18 es un «duplicado» de este v. 7 (cf. Introducción general, tomo I, p. 144). Sin embargo, en el v. 8 Lucas ha sustituido el pronombre personal «yo» (Mt 10,32) —formulación, sin duda, más primitiva— por el título «Hijo de hombre» (cf. Introducción general, t. I, pp. 349-354). Pero en los vv. 8-9, la indicación «ángeles de Dios» es con toda probabilidad más primitiva —a pesar de la preposición *enōpion* (= «ante», «delante de»)— que la referencia de Mateo a «mi Padre del cielo» (Mt 10,32-33; cf. Mt 10,29: «lo que disponga vuestro Padre»). Lo mismo habría que decir de los verbos en futuro pasivo, tanto en el v. 9 como en los anteriores vv. 2-3. Por su parte, el v. 9 es un «duplicado» de Lc 9, 26, paralelo a Mc 8,38. En esos dos últimos textos se emplea el título «Hijo de hombre», que sin duda ha influido directamente en la redacción lucana del v. 8 (cf. «comentario» general a Lc 9, 23-27; véase también la «nota» exegética a Lc 9,26).

Desde el punto de vista de historia de las formas, los vv. 2-3 representan «máximas sapienciales» de Jesús (cf. R. Bultmann, HST 83), construidas con su característico paralelismo. Tal vez sea demasiado radical la apreciación del propio Bultmann (*ibíd.*) al considerar estas máximas como meros «*mešalîm* profanos» transformados ulteriormente en «dichos del Señor», concretamente en «advertencias» sobre la comunicación de secretos. Pero en el contexto de Lucas, estas «máximas sapienciales» adquieren un cierto carácter «conminatorio». Igualmente, los vv. 4-5 deben encuadrarse en el género de «requisitoria profética», mientras que los vv. 6-7 son más bien de tipo «exhortativo». Los vv. 8-9 son claramente «con-

minatorios» (cf. R. Bultmann, HST 112) por su doble carácter de promesa de salvación y de amenaza de condena.

Por lo que se refiere al significado de esta colección de máximas de tipo «proverbial», podemos decir lo siguiente:

1. El sentido de los vv. 2-3 se podría sintetizar en la frase de V. Taylor (FGT 111): «Truth will out» (= «La verdad siempre acaba por manifestarse»). Concretamente, quieren decir que lo más íntimo de la personalidad de un individuo no podrá permanecer oculto por tiempo indefinido; llegará un momento en el que, irremediablemente, todo saldrá a la luz. Hasta las confidencias más reservadas de una persona llegarán a escucharse con absoluta claridad. En Lc 8,17 —«duplicado» de este pasaje— se trataba de la manifestación de la palabra de Dios (cf. nuestro «comentario» general a Lc 8,16-18, tomo II, p. 746), cuyos secretos se han explicado a los discípulos, aunque de manera privada (véase también Mt 10, 26-27). Pero, en este pasaje, el punto de referencia es la propia interioridad de la persona. Todo lo que uno dice o hace, aunque sea en secreto, no se sustrae al conocimiento de Dios, y, en definitiva, tarde o temprano todo saldrá a la luz. Estas dos máximas del Maestro parecen ser un comentario a la invectiva de Jesús contra los fariseos en Lc 11,44, donde se recrimina su condición de «tumbas sin señal». Sin embargo, en este contexto es mucho más probable que se trate de una explicación de la «hipocresía» (cf. Lc 12,1); el hipócrita, por mucho que se esfuerce, terminará por descubrirse tal cual es (cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 215).

2. En los vv. 4-7 Jesús anima a sus discípulos —les da incluso el título de «amigos»— a un comportamiento valiente y esforzado aun frente a la persecución. Se combinan, una vez más, las palabras de aliento con las cautelas de la advertencia. Lo importante es la intrepidez, y no sólo en la persecución, sino hasta en el martirio. Naturalmente, perder la vida material —la «muerte del cuerpo»— es uno de los «miedos» primarios; pero eso es absolutamente irrelevante frente al «respeto» —«temor», «miedo»— que impone el que tiene autoridad no sólo para causar la muerte, sino incluso para arrojar en la gehenna, es decir, Dios mismo. El verdadero temor de los discípulos no tiene que ser precisamente a la muerte física, fruto de una actuación humana, sino, sobre todo, a

las consecuencias de una posible apostasía. La muerte física de un mártir, fiel a sus convicciones, tiene su recompensa en Dios, que conoce perfectamente las circunstancias de su aguante en la prueba.

Aunque la formulación de Lucas tiene sus peculiaridades redaccionales, el núcleo de estas máximas es perfectamente atribuible al propio Jesús histórico. Aunque, al mismo tiempo, hay que reconocer que encierra un aspecto característico de Lucas sobre la escatología individual (cf. J. Dupont, *L'Après-mort dans l'oeuvre de Luc:* RTL 3, 1972, 3-21).

3. Dentro del segundo bloque de máximas, los vv. 6-7 tratan de combinar las anteriores palabras de aliento con una reflexión sobre la solicitud de Dios por los discípulos de Jesús. El verdadero temor excluye temores aparentes. A los discípulos no se les ahorrará la persecución e incluso el martirio; pero en todas esas circunstancias no deberán tener ninguna clase de temor. El razonamiento va *a minori ad maius*. Si la solicitud de Dios no descuida ni a unos míseros gorriones, que se venden en los mercados de cinco en cinco y por el ridículo precio de dos reales, y sí, en su inmensa sabiduría, Dios ha contado hasta los pelos de nuestras cabezas, ¿cuánto mayor será su cariño y su dedicación por los discípulos y amigos de Jesús? Si la ilimitada providencia de Dios se extiende a esas minucias, ¿no habrá de preocuparse con mayor desvelo por los discípulos de su propio enviado? Lo que subrayan estas máximas es que no existe el menor motivo para temer las consecuencias de la perversidad humana, ni siquiera en caso de persecución o incluso de martirio. Y la razón es clara: los nombres de los discípulos ya están escritos en el cielo (cf. Lc 10,20).

4. Los vv. 8-9 añaden, en doble antítesis, una explícita referencia al «Hijo de hombre». A todo el que opta por el seguimiento de Jesús se le exige pública manifestación de su compromiso. La fidelidad a Jesús, el reconocimiento de su personalidad no sólo como «Hijo de hombre», sino como todo lo que es —Mesías, Señor, portador del Espíritu, etc.—, tiene, como promesa, una declaración favorable del propio Jesús cuando se presente, como «Hijo de hombre», en el juicio escatológico. Cf. Lc 9,26, donde se especifica el momento: «cuando venga con su gloria, con la del Padre y la de los ángeles santos»; cf. también Lc 22,69; Hch 17,31. En cambio, para

el que reniegue de Jesús, el «Hijo de hombre» también estará allí —en el juicio— para declarar en su contra. Una vez más van entretejidas promesa y advertencia. De este modo, el presente queda proyectado hacia una dimensión escatológica.

También aquí el contenido de la máxima debe considerarse auténtico, es decir, del propio Jesús histórico, a pesar de la opinión contraria, representada por P. Vielhauer, E. Käsemann, D. Lührmann y otros investigadores. Cf. K. Berger, *Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechtes:* NTS 17 (1970-1971) 10-40; C. Colpe, TDNT 8, 400-477, espec. 438; J. M. McDermott, *Luke, xii, 8-9: Stone of Scandal:* RB 84 (1977) 532-533. No hay ninguna razón convincente para considerar la máxima como formulación de la comunidad primitiva, como una especie de «cláusula del derecho sacro» (cf. E. Käsemann, *New Testament Questions of Today,* 77). Defendemos, por consiguiente, su autenticidad, aunque también reconocemos que el título «Hijo de hombre» es adición del propio Lucas.

Este pasaje, en particular, ha tenido una decisiva influencia en la discusión sobre si Jesús se refirió alguna vez a otra persona distinta de él mismo, como la esperada figura apocalíptica. La cuestión se remonta a R. Bultmann (*Theology of the New Testament,* 1, 29). Pero se trata de un problema demasiado amplio para entrar aquí en una discusión pormenorizada. De todos modos, yo personalmente soy reacio a admitir esa distinción en el estadio I de la tradición evangélica. Para un estudio más detallado, véanse las obras de F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity,* 28-34; A. J. B. Higgins, *«Menschensohn» oder «ich» in Q: Lk 12,8-9/Mt 10,32-33?,* en *Jesus und der Menschensohn* (Hom. a Anton Vögtle; ed. por R. Pesch/R. Schnackenburg) 117-123; H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition,* 55-60, 339-347; I. H. Marshall, *Uncomfortable Words, VI: «Fear Him Who Can Destroy both Soul and Body in Hell» (Mt 10:28 R. S. V.):* ExpTim 81 (1969-1970) 276-280; J. M. McDermott, *Luke, xii, 8-9: Stone of Scandal:* RB 84 (1977) 523-537; G. Haufe, *Das Menschensohn-Problem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion:* EvT 26 (1966) 130-141. Véanse, además, nuestras reflexiones en la Introducción general a este comentario, t. I, pp. 349-355.

v. 2. *Que no llegue a descubrirse*

El futuro pasivo *apokalyphthēsetai,* igual que los demás verbos en pasiva sembrados por todo este pasaje, tiene probablemente un significado de «pasiva teológica»; véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 5,20.

v. 3. *Por tanto*

Tal vez pudiera traducirse también como mera causalidad: «porque». Para el modismo *anth ʾhōn,* véanse Lc 1,20; 19,44; Hch 12,23; cf. Jdt 9,3. Véase BDF n. 208, 1. En su pasaje correspondiente, Mateo tiene un simple *kai* (Mt 10,27). La locución es frecuente en los LXX (cf. Jr 5, 14.19; 7,13; 16,11), especialmente con sentido retributivo.

En la oscuridad

La «oscuridad», o «tiniebla» *(skotia),* como expresión figurativa de algo secreto, aparece ya en la literatura clásica (cf. Sófocles, *Antígona,* 692).

Dijisteis al oído

No cabe duda que la expresión es paralela a «en la oscuridad»; los dos hemistiquios de la máxima están construidos en perfecto paralelismo.

En privado

Literalmente: «en las habitaciones privadas», a las que no tienen acceso los extraños. Esta precisión no se encuentra en Mt 10,27. Cf. Jue 16,9; 1 Re 22,25.

v. 4. *A vosotros, amigos míos*

Éste es el único pasaje de toda la tradición sinóptica en la que Jesús se dirige a sus discípulos con este apelativo. Cf. Jn 15,13-15.

No tengáis miedo

Lucas emplea aquí el aoristo de subjuntivo de la voz pasiva *(phobēthēte),* y lo mismo hará —tres veces— en el versículo siguiente (v. 5). Mateo, en cambio, persiste en el presente (Mt 10,28). Sin embargo, más adelante, en Lc 12,7 —paralelo a Mt 10,31— reaparece, en ambos evangelistas, el presente. Eso da pie para suponer que la formulación primitiva de «Q» estaba también en presente.

A los que matan el cuerpo

Expresión figurada de la muerte física. En Mt 10,28b se añade: «pero no pueden matar el alma/la vida». Probablemente, Lucas ha omitido esa precisión por considerarla un tanto oscura. Cf. 4 Mac 13,14-15.

Después

Lucas ha añadido una de sus expresiones favoritas: *meta tauta* (= «después de esta/de estas cosas»). Véase la «nota» exegética a Lc 10,1.

No pueden hacer más

La formulación pertenece al griego clásico: *echein* —literalmente: «tener»— con un infinitivo (*poiēsai* = «hacer»), en sentido de «ser capaz de», «poder». Véase la «nota» exegética a Lc 7,40. Cf. Lc 14,14; Hch 4,14; 23,17-19; 25,26.

v. 5. *Os voy a indicar*

La frase es una adición redaccional del propio Lucas. Cf. Lc 6,47.

Temed al que ... tiene poder para arrojar...

El pasaje correspondiente de Mateo dice: «temed, si acaso, al que puede acabar con vida (alma) y cuerpo, precipitándolos en la gehenna» (Mt 10, 28b). El sujeto activo de la frase no es el «Hijo de hombre» en el día del juicio ni el Maligno o Satanás (como piensan K. Stendahl y G. W. H. Lampe, en PCB, 783, 834); tampoco es el exterminador, Apolíon (cf. Ap 9,11; W. D. Niven, *Luke xii. 4:* ExpTim 26, 1914-1915, 44-45), sino el propio Dios (cf. O. Böcher: EWNT 1, 575; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 513; J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 171, etc.). No cabe duda que la expresión hace referencia a lo que el libro del Apocalipsis llama «la segunda muerte» (Ap 2,11; 20,6.14; 21,8). Lo que se aconseja persistentemente en el Nuevo Testamento no es temer al demonio, sino resistir a sus insinuaciones (cf. Sant 4,7; 1 Pe 5,9).

Temer a Dios no es una actitud indecorosa para el seguidor de Jesús (cf. Hch 9,31); como tampoco es únicamente un elemento institucional de la religiosidad propugnada por Lucas (cf. Rom 11,20; 2 Cor 7,1; Flp 2,12; 1 Pe 1,17; 2,17). La locución expresa un modo de pensar prelógico —igual que en otros muchos pasajes del Nuevo Testamento— que atribuye a Dios una acción como la de precipitar en la gehenna. En los tratados modernos de teología sistemática se proponen explicaciones muy distintas de lo que comúnmente se llama «condenación». Lo que se inculca en la redacción lucana es el viejo principio de la sabiduría

veterotestamentaria: «El temor/respeto del Señor es el principio del saber» (Prov 1,7).

Después de matar

El sujeto de esta acción no es Dios, sino el propio ser humano.

La gehenna

Lucas mantiene la transliteración griega de un término judío. Véase Introducción general, tomo I, p. 177. También se podría traducir por «infierno»; pero habría que prescindir de todas las connotaciones que ha adquirido el término a lo largo de las ulteriores especulaciones teológicas.

El sustantivo griego *geenna* —derivado probablemente de «Q»— no aparece en la versión de los LXX ni en los escritos de Filón o de Flavio Josefo. Es una formación lingüística derivada del hebreo *gê(ʾ) Hinnōm* (= «valle de [el hijo/los hijos de] Hinnón»), que, en los LXX, tiene diversas traducciones: *pharanx Onom* (Jos 15,8b); *napē Onnam* (Jos 18,16a); *Gaibenenom* (Jr 7,32; 2 Re 23,10), o *Gaienna* (Jos 18,16b, según el texto del códice B, transcrito por copistas cristianos y que, posiblemente, reproduce la transcripción neotestamentaria). Como indicación geográfica, se refiere al valle o Wadi er-Rababí, que bordea la ciudad de Jerusalén en dirección norte-sudoeste y luego, al sur de la ciudad, cambia de oeste a este para desembocar en el torrente Cedrón. En la época más primitiva del Antiguo Testamento había allí un altozano llamado Tofet, donde se ofrecían al ídolo Baal-Moloc hijos e hijas de Judá como holocausto expiatorio. Cf. Jr 7,32; 19,4-6; 32, 34-35; 2 Re 16,3; 21,6; 23,10; cf. 2 Cr 28,3; 33,6. En tiempos posteriores, ése era el sitio llamado Torre de los Hornos, donde se quemaban ininterrumpidamente, en hornos de arcilla, los desperdicios de la ciudad. Cf. Jr 18,1-4; 19,2.10-13; Neh 2,13.

Como ya desde la más remota Antigüedad, fuego y Šeol (= «Abismo») iban asociados (cf. Dt 32,22), y se consideraba el fuego como elemento punitivo (cf. Is 32,10), en los siglos inmediatamente anteriores a la aparición del cristianismo surgió en la mentalidad hebrea la figuración de un abismo o de un lago de fuego, donde serían eternamente atormentados los que no habían mantenido su fidelidad a la alianza. Huellas de esta figuración se pueden encontrar en Jdt 16,17; Hen(et) 10,13; 18,11-16; 27,1-3; 90,26; Jub 9,15; 2 Esd 7,36 y posiblemente en 1QH 3,29-36. Cf. Ap 9,1-2.11; 19,20; 20,1-3.10.14-15; 21,8; según estas figuraciones del Apocalipsis, Satanás, el Maligno, las dos bestias —la que sube de la tierra y la que sube del mar— e incluso la propia Muerte «serán arrojados al estanque de fuego». Pero el sustantivo

gehenna aparece en 2 Esd 2,29; 7,36. La fecha de este escrito suele ponerse hacia el año 100 d. C.; pero no poseemos el original, sino únicamente las versiones latina, siríaca, copta y etiópica, es decir, todas ellas traducciones cristianas que, posiblemente, dependen del Nuevo Testamento. En tiempos de Jesús, la *gehenna* se consideraba como el lugar donde los pecadores serían atormentados después del juicio definitivo o, por lo menos, después de la muerte (cf. J. Dupont, *L'Après-mort dans l'oeuvre de Luc,* 12). No se puede afirmar con seguridad que la *gehenna* tuviera alguna asociación con lo que algunos llaman «estadio intermedio» (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 171). En la posterior literatura rabínica esa idea sufrió nuevas transformaciones; cf. Str.-B. 4/2, 1022-1118. Una bibliografía complementaria puede consultarse en C. Brown (ed), *New International Dictionary of New Testament Theology* (= NIDNTT) 2, 210.

v. 6. *Cinco gorriones por dos reales*

Los gorriones, aunque significaban una amenaza para las cosechas, eran muy apreciados por su sabor exquisito, su escaso precio y su abundancia en Palestina; eran el manjar preferido de los pobres. Cf. MM, 594; LAE, 272-275. Véase el artículo de O. Bauernfeind: TDNT 7, 732. Comparaciones semejantes pueden verse en Str.-B. 1, 583.

Reales

Ya en la formulación de «Q» se empleaba el término *assarion,* de origen latino. El *as* romano era una moneda de cobre, o tal vez de bronce, equivalente a un dieciseisavo del *denarium.* Véase en el tomo II la «nota» a Lc 7,41. Convencionalmente, lo hemos traducido por «real».

Se olvida Dios

Literalmente: «es olvidado ante Dios» *(enōpion tou theou).* Dios también se cuida de esos animalitos. Una comparación semejante, aunque de ámbito humano, puede verse en Is 49,15: «¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvide, yo no te olvidaré». Sobre esa «presencia» ante Dios, cf. Hch 10,31. La formulación de Mateo es distinta: «Ni uno solo caerá al suelo sin que lo disponga vuestro Padre» (Mt 10,29).

v. 7. *Hasta los pelos de vuestra cabeza están todos contados*

Referencia al conocimiento divino; no se perderá un solo cabello sin que Dios lo prevea. La fórmula es evidentemente hiperbólica. Cf. Lc 21, 18; Hch 27,34. También el Antiguo Testamento usa expresiones semejantes; cf. 1 Sm 14,45; 2 Sm 14,11; 1 Re 1,52.

Vosotros valéis mucho más que todos los gorriones juntos

La diferencia no es de orden cuantitativo —número—, sino cualitativo —valor de la persona— ante Dios.

v. 8. *Hombres ... Hijo de hombre ... ángeles*

No cabe duda que las correspondencias verbales en este versículo son claramente intencionadas. Se impone la necesidad de traducir *anthrōpōn* por «de los hombres», y no meramente «la humanidad», «los seres humanos». Sobre el título «Hijo de hombre», véase la «nota» exegética a Lc 5,24; cf. además Introducción general, tomo I, pp. 349-355.

Se pronuncia por mí

Lucas ha conservado la fórmula de «Q»: *homologēsē* con la preposición *en*. La construcción se considera, por lo general, como «semítica», equivalente a la formulación hebrea: *hôdāh le-*, que no aparece en los LXX. Cf. O. Michel, TDNT 5, 208, n. 27; BDF n. 220, 2. Difícilmente puede tratarse de una construcción siríaca, como piensa A. Plummer (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, 320); más bien parece ser al revés.

Los ángeles de Dios

Los miembros de la corte celeste, presentes en el juicio. Cf. Lc 2,13; 15,10; Hch 10,3; Jn 1,51; Gál 4,14; Heb 1,6 (dependiente de Sal 97, 6[?], según la versión de los LXX). La aparición de estas referencias en otros muchos textos parece indicar que la expresión es muy antigua e incluso que pertenece a «Q»; la sustitución de «ángeles» por «mi Padre del cielo» habría que atribuírsela al propio Mateo (cf. Mt 10,32. 33). Sin embargo, en opinión de G. Dalman (*The Words of Jesus*, 197), Lucas habría usado «ante los ángeles de Dios» para «evitar la fórmula 'en la presencia de Dios'». Pero, de hecho, Lucas no evita esa expresión en otros pasajes, sea con *emprosthen* (Hch 10,4) o con *enōpion* (Lc 1, 19; 12,6; 16,15).

v. 9. *Y si uno me niega*

Véase la «nota» exegética a Lc 9,23. Tanto esta «negación» como el anterior «pronunciamiento» (v. 8), no exigen necesariamente un contexto de «juicio», aunque la reacción del Hijo de hombre pueda interpretarse en esa perspectiva. En sí, ambas acciones —«pronunciarse» y «negar»— pueden referirse a cualquier clase de situación en la existencia

del discípulo. Cf. Lc 22,34.57.61; Hch 3,12-15; 7,35. Véase H. Riesenfeld, *The Meaning of the Verb «arneisthai»:* ConNT 11 (1947) 207-219, espec. 215.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,2-9

Bornkamm, G., *Das Wort Jesu vom Bekennen:* «Monatsschrift für Pastoraltheologie» 34 (1938) 108-118; reeditado en *Geschichte und Glaube: Erster Teil: Gesammelte Aufsätze Band III* (Munich 1968) 25-36.

Catchpole, D. R., *The Angelic Son of Man in Luke 12:8:* NovT 24 (1982) 255-265.

Dupont, J., *L'Après-mort dans l'oeuvre de Luc:* RTL 3 (1972) 3-21.

Hahn, F., *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity* (Londres 1969) 28-34.

Haufe, G., *Das Menschensohn-Problem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion:* EvT 26 (1966) 130-141.

Higgins, A. J. B., *«Menschensohn» oder «ich» in Q: Lk 12,8-9/Mt 10, 32-33?,* en *Jesus und der Menschensohn* (Hom. a Anton Vögtle; ed. por R. Pesch/R. Schnackenburg; Friburgo de B. 1975) 117-123.

Kümmel, W. G., *Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns: Markus 8,38 par und Lukas 12,3f par Matthäus 10,32f,* en *Jesus und der Menschensohn* (Hom. a Anton Vögtle; ed. por R. Pesch/R. Schnackenburg; Friburgo de B. 1975) 210-224.

Lindars, B., *Jesus as Advocate: A Contribution to the Christology Debate:* BJRL 62 (1980) 476-497.

McDermott, J. M., *Luke, xii, 8-9: Stone of Scandal:* RB 84 (1977) 523-537.

— *Luc, xii, 8-9: Pierre angulaire:* RB 85 (1978) 381-401.

Marshall, I. H., *Uncomfortable Words, VI: «Fear Him Who Destroy both Soul and Body in Hell» (Mt 10:28 R. S. V.):* ExpTim 81 (1969-1970) 276-280.

Niven, W. D., *Luke xii. 4:* ExpTim 26 (1914-1915) 44-45.

Pesch, R., *Jesús, un hombre libre:* «Concilium» 93 (1974) 373-387.

— *Über die Autorität Jesu: Eine Rückfrage anhand des Bekenner- und Verleugnerspruchs Lk 12,8f, par.,* en *Die Kirche des Anfangs* (Hom. a Heinz Schürmann en su sesenta y cinco cumpleaños; ed. por R. Schnackenburg y otros; Leipzig 1977) 25-55.

Tödt, H. E., *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (New Testament Library; Filadelfia 1965) 55-60, 339-347.

78. *EL ESPIRITU SANTO* (12,10-12)

10 Todo el que hable en contra del Hijo de hombre tendrá perdón; pero el que maldiga al Espíritu Santo no tendrá perdón.
11 Cuando os conduzcan a las sinagogas, ante los magistrados y las autoridades, no os preocupéis de vuestra defensa o de lo que vais a decir.
12 Porque el Espíritu Santo os enseñará en aquel mismo momento lo que debéis decir.

COMENTARIO GENERAL

El título «Hijo de hombre» actúa como enlace verbal para la adición de otras máximas de Jesús a las ya recogidas en los precedentes vv. 8-9. Sin perder de vista el contexto del viaje a Jerusalén, Lucas introduce un nuevo tema; de la presentación del «Hijo de hombre» se pasa a un nuevo personaje: el «Espíritu Santo» (Lc 12, 10-12). Anteriormente, en el v. 8 se presentaba al «Hijo de hombre» rodeado de gloria y en el contexto del juicio definitivo; ahora, en cambio, es su condición mortal y terrena lo que aparece en primer plano. Se da un cierto paralelismo entre el v. 10a y el v. 8, y entre el v. 10b y el v. 9 (véase E. Lövestam, *Spiritus blasphemia: Eine Studie zu Mk 3,28f par Mt 12,31f, Lk 12,10,* p. 70). Con todo, la colocación de estas máximas se debe atribuir, con seguridad, al propio Lucas. El hecho de que, en el Evangelio según Mateo, estas palabras de Jesús aparezcan en episodios distintos es prueba suficiente para suponer que en «Q» no constituían un conjunto unitario. Su yuxtaposición en Lucas obedece, probablemente, no sólo a una mera resonancia verbal —presencia del «Hijo de hombre»—, sino también a una temática común: la postura que hay que asumir frente a la personalidad de Jesús.

La máxima del v. 10 tiene su correspondiente paralelismo en Mt 12,32, donde el primer evangelista ha añadido esta formulación de «Q» a otro dicho sobre la «blasfemia» —o «maldición»— procedente de Mc 3,28 (y no de Mc 3,29); así, queda encuadrado en el contexto de la controversia sobre el poder de Belzebú, contexto que procede de «Mc». Un elemento de la formulación de «Q», que

se encuentra en Lucas y en Mateo, es la mención del «Hijo de hombre». Pero, por otra parte, mientras que en Mc 3,28 se habla de «pecados y cualquier blasfemia» que se les podrá perdonar a «los hijos de los hombres» (*tois huios tōn anthrōpōn*), Mateo dice simplemente: «a los hombres» (*tois anthrōpois*). No es fácil determinar cuál de las dos formulaciones —la de «Mc» o la de «Q»— es la más primitiva (cf. E. Lövestamm, *Spiritus blasphemia,* 71-73). Lo que sí se puede afirmar, casi con toda seguridad, es que el núcleo de esta máxima se debe atribuir al propio Jesús histórico, es decir, al estadio I de la tradición evangélica (cf. O. Hofius: EWNT 1, 532).

Otros dos aspectos en los que se percibe la reelaboración redaccional del propio Lucas son, en primer lugar, la adición de *pas hos* (= «todo el que») y, en segundo término, la reducción de la máxima, es decir, la eliminación de toda referencia a la temporalidad judía: «Ni en esta edad ni en la futura» (cf. Mt 12,32), por consideración hacia sus lectores de origen predominantemente pagano. Por otra parte, la redacción de Lucas depende también de Mc 3,28-29, por la presencia del verbo *blasphemein* (= «denigrar», «injuriar», «maldecir», «blasfemar»), ausente en la versión de Mateo. En los dos primeros sinópticos, el contexto en el que se inscribe la máxima es la controversia sobre el poder de Belzebú, omitida por Lucas en su lugar correspondiente, o sea, a partir de Lc 8,4, después de su «interpolación menor» (véase Introducción general, tomo I, p. 124, y nuestro «comentario» general a Lc 8, 4-8, tomo II, p. 715).

Otra formulación de esta misma máxima se encuentra en el Evangelio copto según Tomás: «Al que blasfeme contra el Padre se le perdonará, y al que blasfeme contra el Hijo también se le perdonará; pero al que blasfeme contra el Espíritu Santo no se le perdonará ni en la tierra ni en el cielo» (EvTom 44). Evidentemente, se trata de una formulación tardía, ya que, por una parte, refleja los primeros pasos de una incipiente reflexión trinitaria, y por otra incluye una transformación del enunciado típicamente judío: «ni en esta edad ni en la futura» (cf. Mt 12,32), en otra fórmula más afín a Mt 28,18 (cf. Lc 12,56; Col 1,20). Una nueva peculiaridad de la versión de Lucas es la ausencia de explicación del carácter «imperdonable» de ese pecado: «carga con un pecado

perpetuo» (Mc 3,29b); el texto de Mateo también omite esa precisión ulterior, pero la sustituye por la fórmula temporal —«ni en esta edad ni en la futura» (Mt 12,32b)— procedente de «Q».

La segunda aseveración (vv. 11-12), en la que Jesús promete a sus discípulos una asistencia particular del Espíritu Santo, también tiene su correspondencia en la redacción de Mateo, pero como parte integrante de las instrucciones a los «doce discípulos», con ocasión de su envío misionero (Mt 10,19-20). Lucas ha retocado el texto original de «Q» añadiendo la referencia a «las sinagogas», a «los magistrados» y a «las autoridades», precisiones que no aparecen en Mateo. Con estas modificaciones redaccionales se aclara que la persecución de la que hablan los vv. 4-7.8-9 puede provenir de estamentos judíos o también de círculos paganos (cf. Lc 21,12). Por otra parte, la mención del «Espíritu Santo» pertenecía, probablemente, al texto original de «Q»; Mateo lo ha sustituido por «el Espíritu de vuestro Padre» para adaptarlo a sus posteriores referencias: «vuestro Padre» (Mt 10,29), «mi Padre del cielo» (Mt 10, 32.33). La mención expresa del «Espíritu Santo» aparece también en Mc 13,11, donde se desarrolla la misma idea, y que ha dado lugar a un nuevo «duplicado» de Lucas (Lc 21,14-15; cf. Introducción general, tomo I, p. 144). Sólo que en este «duplicado», Lucas suprime la mención del «Espíritu» y la sustituye por el propio Jesús: «Yo os daré palabras tan acertadas, que ningún adversario os podrá hacer frente o contradeciros» (Lc 21,15).

Desde el punto de vista de historia de las formas, R. Bultmann (HST 130-131) clasifica el logion del v. 10 entre los «dichos legales» de Jesús, es decir, los que se refieren a la «legislación religiosa del judaísmo». Él, personalmente, considera más primitiva la formulación de «Mc», pero reconoce que otros investigadores —por ejemplo, A. Fridrichsen, *Le péché contre le Saint-Esprit:* RHPR 3 (1923) 367-372— se inclinan más bien por la originalidad de «Q». Sin embargo, dada la colocación de esta frase (v. 10) en un contexto de exhortación a los discípulos, para el desarrollo de su actividad apostólica, el dicho adquiere connotaciones «exhortativas» sobre la intrepidez de su testimonio, especialmente en caso de persecución. Se trata, por tanto, de una palabra de Jesús que supera el género puramente «legal». Por su parte, los vv. 11-12

son de carácter alentador más bien que de sentido conminatorio; su contexto no es estrictamente de «parenesis» (= «exhortación»), sino predominantemente de «paraclesis» (= «consolación»). Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 217; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 260.

Pasamos ahora al aspecto interpretativo de las máximas y afirmaciones.

No es fácil determinar con exactitud el sentido del v. 10. A primera vista parece que hay una contradicción entre el v. 10a y el precedente v. 9. Esa impresión se debe indudablemente a que las máximas, en su versión original, eran de carácter aislado; sólo en la redacción de Lucas han adquirido una yuxtaposición secundaria dentro de un contexto único y definido. E. Klostermann *(Das Lukasevangelium,* 134) llega incluso a pensar que hubiera sido preferible colocar el v. 10 a continuación de los vv. 11-12. Mientras que los vv. 8-9 se dirigen exclusivamente a los discípulos, es decir, a los seguidores de Jesús, la formulación del v. 10, con su referencia explícita a «todo el que» *(pas hos),* parece incluir un auditorio más complejo, si no totalmente diferente. Por otra parte, la antítesis entre «hablar contra el Hijo de hombre» y «maldecir al/blasfemar contra el Espíritu Santo» implica una comparación entre dos figuras de distinto rango. Lo que se dice o se hace en contra de Jesús como «Hijo de hombre» se refiere directamente a su ministerio terrestre (véase Introducción general, tomo I, página 351); se rechaza a Jesús, en cuanto persona sujeta a los avatares de la existencia humana que termina en la muerte. En el contexto de los otros dos evangelistas sinópticos se rechaza la actuación de Jesús, porque se interpreta su expulsión de demonios como el resultado de su confabulación con Belzebú; en eso radica la «blasfemia» (cf. Mc 3,22; Mt 12,27-29.32). Pero sea cual sea la interpretación de la blasfemia contra el Hijo de hombre, la verdadera dificultad reside en una explicación de ese «pecado imperdonable» que es, concretamente, la «blasfemia contra el Espíritu Santo».

Pues bien, ¿en qué consiste ese «pecado» que no tendrá perdón? Se han dado varias explicaciones, que exponemos a continuación:

1. Según Mc 3,29-30, parece consistir en la acusación que se lanza contra Jesús: «Es que ellos decían que tenía dentro un espíritu inmundo» (Mc 3,30). Jesús expulsa los demonios no precisamente por la fuerza del Espíritu Santo, sino porque está poseído por un espíritu inmundo. El que profiere esa «blasfemia», esa maldición del Espíritu, «carga con un pecado perpetuo», irremisible (Mc 3,29). A pesar de la interpretación de E. E. Ellis *(The Gospel of Luke,* 176), esa clase de explicación no aparece en Mt 12,32, ya que el primer evangelista sustituye la interpretación de Marcos por una fórmula de «Q».

2. En la interpretación patrística se consideraba que «hablar en contra del Hijo de hombre» era un pecado remisible, por provenir de no creyentes; mientras que «la blasfemia contra el Espíritu Santo» significaba una verdadera apostasía de los discípulos cristianos y, por consiguiente, era «imperdonable» (cf. Teognosto de Alepandría, *Hypotyposes,* 3: PG 10, 240-241; Orígenes, *Comm. in Ioan.,* 2, 10: GCS 4, 65).

3. Una forma ligeramente distinta de la interpretación anterior trata de explicar esa blasfemia contra el Hijo de hombre como el rechazo del ministerio terrestre de Jesús por parte de sus contemporáneos. Pero a esos mismos, después de la resurrección de Jesús, de la efusión del Espíritu y de la predicación de los apóstoles, se les da la oportunidad de «convertirse y bautizarse en el nombre de Jesucristo» (cf. Hch 2,38); si todavía se resisten a esa aceptación, cometerán el verdadero pecado, el que «no tiene remisión». Cf. Hch 13,45; 18,6; 26,11; véase J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas,* 395; R. J. Karris, *Invitation to Luke,* 153; O. Hofius, EWNT 1, 532.

4. Otra de las explicaciones establece una íntima relación entre el v. 10 y los siguientes vv. 11-12; de donde se deduce que ese «pecado imperdonable» consiste en el rechazo del testimonio que el Espíritu Santo pone en labios de los discípulos (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 172; E. Klostermann, *Das Evangelium nach Lukas,* 134).

5. La seriedad de ese pecado, que le convierte en «irremisible», no consiste exclusivamente en el rechazo de la predicación evangélica, sino en la actitud persistente, contumaz y obstinada de

oposición frontal a la influencia del Espíritu Santo, que anima la proclamación del evangelio. Esa intransigencia obcecada, que se cierra pertinazmente a la actuación del Espíritu, no puede abrirse al perdón de Dios. Es una forma extrema de rebeldía y antagonismo frente al propio Dios. Aunque con diversos matices, ésa es la postura de A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 321; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 110; E. Lövestam, *Spiritus blasphemia,* 51-57. No cabe duda que esta última explicación es la más convincente.

Resulta extraño que, en una narración evangélica como la de Lucas, con su especial énfasis en el perdón de los pecados, el evangelista haya querido incorporar a su relato estas palabras de Jesús. Pero Lucas tenía, indudablemente, buenas razones para hacerlo, como se verá posteriormente en otros pasajes de su obra (cf. Lc 22, 34.57.61: negaciones de Pedro; Hch 3,12-15; 7,35.51-52). Convendría recordar a este propósito Heb 6,4-6; 1 Jn 5,16. Pero, por otra parte, no se deben leer ya en la tradición evangélica ciertas cuestiones que pertenecen, obviamente, a una época posterior del cristianismo; por ejemplo: ¿No habría posibilidad de arrepentirse y perdir perdón? Pero esa clase de preguntas deforman el mensaje auténtico de las palabras de Jesús; lo que, en realidad, se subraya es la obstinación de las posturas, la oposición «blasfema» al plan salvífico de Dios. Cf. O. E. Evans, *The Unforgivable Sin:* ExpTim 68 (1956-1957) 240-244.

Por último, en los vv. 11-12, vinculados al precedente v. 10 por medio de un enlace verbal: «el Espíritu Santo», Jesús promete a sus discípulos la asistencia de ese mismo Espíritu, especialmente en tiempo de persecución, cuando tengan que comparecer ante las autoridades, sea en las sinagogas judías o en los tribunales paganos, para defender su actividad de proclamación del evangelio. En el período de su ministerio público, Jesús aún no tiene el poder de comunicar el Espíritu (cf. H. Conzelmann, *Theology,* 179); pero sí puede prometer que ese Espíritu, que, a lo largo de la narración de Lucas, ha constituido la fuente de su poderosa actividad (cf. Lc 3,22; 4,1.14.18; 10,21), actuará también en sus discípulos sugiriéndoles unas palabras tan elocuentes, que ni sus adversarios ni sus acusadores serán capaces de rebatir. El propio Jesús, como portador

del Espíritu (cf. Lc 11,13; Hch 2,33), se lo comunicará a los suyos sin restricciones (cf. Lc 21,14-15; 24,49). Por eso cuando la misión inicia sus caminos, Pedro, «lleno del Espíritu Santo» (Hch 4,8), responde a «los jefes del pueblo, a los ancianos y a los doctores de la ley», congregados con «el sumo sacerdote Anás, con Caifás, Juan, Alejandro y todos los que pertenecían a familias de sumos sacerdotes» (Hch 4,5-6). Cf. Hch 4,25-31; 5,29-32; 6,9-10; 7,51-56. Los titubeos del desvalido frente a la autoridad se convertirán en una elocuencia incontenible, por la actuación del Espíritu.

Vistos en su conjunto, los vv. 10-12 describen la grandeza de la vocación cristiana y subrayan su responsabilidad. Es un compromiso grandioso: ser testigo de la propia palabra de Jesús y enfrentarse, si es necesario, con una oposición que puede comportar incluso una obstinada resistencia al Espíritu del Señor. Cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 255.

NOTAS EXEGETICAS

v. 10. *Todo el que*

La expresión inicial *pas hos* combina uno de los adjetivos predilectos de Lucas (*pas* = «todo»; véanse las «notas» exegéticas a Lc 3,16; 4,15) con el pronombre relativo (*hos* = «el que»). Véanse, ulteriormente, Lc 2,20; 3,19; 12,8.48; 19,37; 24,25; Hch 2,21; 13,19; 26,2.

Hable en contra del Hijo de hombre

Literalmente: «dirá una palabra contra el Hijo de hombre» (*erei logon eis).* La formulación de Mateo es más bien: *eipē logon kata* seguido de genitivo, con idéntico significado (Mt 12,32). Para el trasfondo veterotestamentario de esta última construcción, véase E. Lövestam, *Spiritus blasphemia,* 21. Sobre esa clase de oposición a Jesús, considerado en su condición terrestre de Hijo de hombre, cf. Lc 22,65; 23,39. Ya hemos expuesto en el tomo II el significado de este título en la «nota» exegética a Lc 5,24 y en la Introducción general, tomo I, pp. 349-355. El título ya formaba parte de la formulación de «Q»; pero ¿pertenecía también a las palabras originales de Jesús? V. Taylor (FGT 112) cuestiona esa originalidad, y, sin duda, tiene razón.

Tendrá perdón

Literalmente: «se le perdonará». Es decir, Dios le perdonará; el futuro pasivo es una nueva formulación de la llamada «pasiva teológica» (véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 5,20). La construcción pasiva *aphethēsetai autō* (= «se le perdonará») puede equivaler a la fórmula aramea *šbq l-* (cf. 11QtgJob 38,2-3; MPAT 5:38.2-3). Pero en la versión de los LXX, el verbo *aphienai* en voz pasiva y con dativo se emplea para traducir otros verbos hebreos, como *kpr* o *slḥ* (cf. Is 22,14; 33,24). Sobre la concepción lucana del «perdón de los pecados», como uno de sus temas característicos, véase Introducción general, tomo I, pp. 375-377.

El que maldiga al Espíritu Santo

Literalmente: «al que blasfeme contra el Espíritu Santo»; el significado es idéntico. Lucas emplea la preposición *eis* —literalmente: «hacia»— con el verbo *blasphemein,* igual que Marcos (Mc 3,29). En todo el Nuevo Testamento, esa construcción gramatical no aparece más que en estos dos pasajes; cf. Dn 3,96 (en la versión de los LXX); Bel 8 (en la versión griega de Teodoción). Fuera de los textos citados, el complemento directo de *aphienai* va en acusativo. La redacción de Lucas depende del pasaje de Marcos que él mismo había suprimido a partir de Lc 8,4, después de su llamada «interpolación menor» (recuérdese lo ya apuntado en el «comentario» general). El sentido de «maldecir» o «blasfemar contra» el Espíritu Santo no se limita al campo de las palabras injuriosas o de las expresiones «blasfemas», sino que incluye toda clase de oposición frontal a la actuación del Espíritu, es decir, al plan salvífico de Dios revelado en su acción histórica, y que orienta todas las manifestaciones de la creatividad humana. Por eso la expresión «Espíritu Santo» equivale prácticamente al «dedo de Dios», del que se habla en Lc 11,20; rechazar esa actuación salvífica es oponerse al propio Dios.

Ya en el Antiguo Testamento se vislumbra esta misma idea en el episodio de los colaboradores de Moisés, partícipes del mismo Espíritu que Dios había conferido a su representante (cf. Nm 11,17; 27,18; Dt 34,9. Véase, especialmente, Is 63,10-11: «Pero ellos se rebelaron e irritaron su santo Espíritu; entonces, él se volvió su enemigo y guerreó contra ellos. Se acordaron de los tiempos antiguos, del que sacó a su pueblo (= Moisés): ¿Dónde está el que sacó de las aguas al pastor de su rebaño? ¿Dónde el que metió en su pecho su santo Espíritu?». Cf. Sal 106,32-33. Sobre la «blasfemia», véase Lv 24,11-23; Nm 15,30-31. Cf. E. Lövestam, *Spiritus blasphemia,* 35-43.

Espíritu Santo

Además de la «nota» exegética a Lc 1,15, véanse nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 381-389.

No tendrá perdón

Literalmente: «no se le perdonará»; nueva presencia de la «pasiva teológica» (= «Dios no le perdonará»). El que «blasfeme» de esta manera no tendrá acceso a la salvación, expresada con la figura característica del «perdón de los pecados».

v. 11. *A las sinagogas*

Véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 4,15. Cf. Lc 21,12; Hch 22,19; 26,11; 2 Cor 11,24 (alusión a Dt 25,2-3; cf. Makk., 3,10). Véase, ulteriormente, Str.-B., 3, 527-530.

Ante los magistrados y las autoridades

Indudablemente se hace referencia a las autoridades paganas, en contraste con los responsables judíos, simbolizados por la mención de las «sinagogas». Cf. Lc 21,12: «os conducirán ante reyes y gobernadores». Los dos términos: *archai kai exousiai* pueden tener también un significado de ambiente judío; cf. Tit 3,1: «Recuérdales que acaten al gobierno y autoridades». Como referencia a los «ángeles», cf. Col 1,16; 2,15; Ef 3,10; pero difícilmente se puede interpretar aquí en ese sentido.

No os preocupéis de vuestra defensa

Literalmente: «no os preocupéis de cómo o qué vais a decir en vuestra defensa». La expresión griega ofrece, en este contexto, una cierta dificultad, ya que sigue inmediatamente la expresión *ē tí eipēte* (= «o qué vais a decir»). El códice D, algunas versiones y las correspondientes citas patrísticas leen sencillamente: *pōs* (= «cómo») y omiten el primer *tí* (= «qué») probablemente por influjo de la expresión siguiente. Pero, por otra parte, la fórmula *pōs ē tí* (= «cómo o qué») aparece exactamente igual en Mt 10,19. Para los problemas textuales, cf. TCGNT, 159-160.

v. 12. *Os enseñará*

El verbo *didaskein* (= «enseñar»), aplicado al Espíritu Santo, aparece únicamente aquí en toda la obra de Lucas. Cf. Jn 14,26; 1 Cor 2,13.

En aquel mismo momento

La expresión en *autē tē hōra* se debe a influjo de los LXX. Véase Introducción general, tomo I, pp. 193-196.

En los escritos de Filón (*De vita Mos.*, 1, 49, n. 274) podemos encontrar un curioso paralelismo con estas palabras de Jesús. Parafraseando el comentario del ángel del Señor que se aparece a Balaán (cf. Nm 22,32-35), Filón escribe, atribuyéndoselo al ángel: «Sigue tu camino. Apresurarte no te valdrá de nada. Yo pondré en tu boca las palabras más convenientes, aun en contra de tu intención; yo moveré tus labios como lo requieran la justicia y la oportunidad del momento. Yo tomaré las riendas de tu lenguaje y, aunque tú mismo seas incapaz de entenderlo, yo usaré tu lengua, para que cada palabra que salga de tu boca sea una profecía».

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,10-12

Boring, M. E., *The Unforgivable Sin Logion Mark III 28-29/Matt XII 31-32/Luke XII 10: Formal Analysis and History of the Tradition:* NovT 18 (1976) 258-279.

Colpe, C., *Der Spruch von der Lästerung des Geistes,* en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde: Exegetische Untersuchungen* (Hom. a Joachim Jeremias en su setenta cumpleaños; ed. por E. Lohse y otros; Gotinga 1970) 63-79.

Denney, J., *Speaking against the Son of Man and Blaspheming the Spirit:* Expos 7/4 (1907) 521-532.

Evans, O. E., *The Unforgivable Sin:* ExpTim 68 (1956-1957) 240-244.

Fitzer, G., *Die Sünde wider den Heiligen Geist:* TZ 13 (1957) 161-182.

Fridrichsen, A., *Le péché contre le Saint-Esprit:* RHPR 3 (1923) 367-372.

Giblet, J., *Les promesses de l'Esprit et la mission des apôtres dans les évangiles:* «Irénikon» 30 (1957) 5-43, espec. 17-19.

Holst, R., *Reexamining Mk 3:28f and Its Parallels:* ZNW 63 (1972) 122-124.

Lövestam, E., *Spiritus blasphemia: Eine Studie zu Mk 3,28f par Mt 12,31f, Lk 12,10* (Lund 1968).

Marshall, I. H., *Hard Sayings — VII:* «Theology» 67 (1964) 65-67.

Roulin, P., *Le péché contre l'Esprit Saint:* BVC 29 (1959) 38-45.

Schippers, R., *The Son of Man in Matt. xii. 32 = Lk. xii. 10, Compared with Mk. iii. 28,* en SE IV (TU 102) 231-235.

Williams, J. G., *A Note on the «Unforgivable Sin» Logion:* NTS 12 (1965-1966) 75-77.

79. *ADVERTENCIA CONTRA LA AVARICIA* (12,13-15)

13 Entonces uno de entre el público le dijo:
—Maestro, dile a mi hermano que reparta conmigo la herencia familiar.
14 Pero Jesús le contestó:
—Hombre, ¿quién me ha constituido juez o árbitro entre vosotros?
15 Entonces dijo a la gente:
—¡Cuidado! Guardaos de toda forma de avaricia, porque la vida no depende de los bienes, aunque uno ande sobrado.

COMENTARIO GENERAL

Las diversas recomendaciones que Jesús ha venido haciendo «a sus discípulos» (Lc 12,1b), en presencia de una multitud enorme que se ha congregado a su alrededor (Lc 12,1a), se ven interrumpidas repentinamente. Un individuo de entre el público se acerca a Jesús para pedirle su intervención en una disputa familiar sobre cuestiones de herencia (Lc 12,13-15). Esa interrupción del discurso y el nuevo tema que se plantea preparan el ambiente para la parábola del rico necio, que se narra a continuación (Lc 12,16-21). Empieza así un nuevo desarrollo; las instrucciones de Jesús, las palabras de aliento y las advertencias a sus discípulos (Lc 12,1-12) pasan, a través de este episodio y de la parábola siguiente (Lc 12,13-15. 16-21), a un nuevo programa de actitudes con respecto a las posesiones materiales (Lc 12,22-34). Al principio de este capítulo, una advertencia sobre la «hipocresía» de los fariseos daba pie para una exhortación a la intrepidez, basada en la confianza en Dios y en la asistencia del Espíritu; ahora, la negativa del «Maestro» a implicarse en litigios sobre una herencia familiar provoca una llamada a ponerse en guardia contra toda forma de avaricia (v. 15) e insensatez (v. 20) frente a los bienes materiales.

El episodio que comentamos (Lc 12,13-15) y la parábola que sigue a continuación (Lc 12,16-21) proceden de la fuente particular

de Lucas («L»), ya que carecen de paralelos en las otras recensiones evangélicas (véase Introducción general, tomo I, p. 148). Esa procedencia se puede postular con seguridad en el caso de los vv. 13-14. En cuanto al v. 15, tal vez haya que atribuirlo a composición personal del propio Lucas (cf. R. Bultmann, HST 193, 335); por una parte, la introducción (*eipen de pros autous* = literalmente: «pero les dijo», que nosotros hemos traducido: «Entonces dijo a la gente») tiene todos los elementos de la típica formulación lucana, y por otra, la tonalidad de la advertencia está en perfecta consonancia con la mentalidad de Jesús sobre las riquezas. Cierto que la transmisión textual del v. 15 presenta sus dificultades de modo que la formulación resulta un tanto extraña, pero ya trataremos de resolverlas en su lugar. Pues bien: si el v. 15 es del propio Lucas, difícilmente puede tener razón T. W. Manson cuando afirma que todo el conjunto de los vv. 13-21 formaban originariamente una unidad (cf. *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 270). Por otra parte, y a pesar de los argumentos de I. H. Marshall, H. Schürmann y J. Ernst, simplemente no hay ningún «dato» que nos permita postular que esos versículos hubieran pertenecido a «Q». Considerarlos como una omisión de Mateo, o verlos reflejados en Mt 6,19-20.25, es simplemente forzar el texto. Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 218.

Desde el punto de vista de historia de las formas, los vv. 13-14 constituyen una «declaración» de Jesús; propiamente, la «declaración» está en el v. 14, provocada por la petición de uno de los presentes. R. Bultmann (HST 54-55) califica el pasaje de «diálogo de escuela», e incluso duda que se pueda atribuir al propio Jesús histórico. Pero no hay razones convincentes para considerarlo como un producto de la comunidad primitiva, aun a pesar de 1 Cor 6, 4-8. A la «declaración» añadió Lucas una «advertencia» contra la avaricia (v. 15). Aunque algunos comentaristas, como V. Taylor (FGT 23-24), consideran los vv. 14-15 como «declaración» de Jesús, yo, personalmente, prefiero ver en el v. 15 una adición de Lucas, que posiblemente refleja una actitud de la comunidad primitiva más bien que una palabra auténtica de Jesús.

También el Evangelio copto según Tomás tiene un episodio

paralelo: «[Uno le dijo:] 'Di a mis hermanos que repartan conmigo las posesiones de mi padre'. Pero él le contestó: '¡Hombre! ¿Quién me ha constituido árbitro?' [Y] volviéndose a sus discípulos, les preguntó: '¿Soy yo árbitro entre las partes?'» (EvTom 72). A pesar de las semejanzas con Lc 12,13-14, esta versión no tiene nada que corresponda a Lc 12,15; otra razón para suponer que los vv. 13-15 no formaban una unidad originaria. Cf. J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 173.

La contestación de Jesús a la demanda de su interlocutor afirma categóricamente que él no ha venido a dirimir cuestiones legales cuya resolución compete a los maestros del judaísmo (los rabinos de la época). Jesús rechaza todo tipo de intervención arbitral en desavenencias familiares o en cuestiones de economía doméstica. Si nos fijamos en sus afirmaciones en Lc 12,51-53 podremos entender su retraimiento a comprometerse en esa clase de contiendas. Por otra parte, ya ha declarado anteriormente que su propia familia es la que escucha la palabra de Dios y la ponen por obra; él, personalmente, se mantiene al margen de toda discusión en materias terrenas. Además, se siente particularmente molesto porque dos miembros de una misma familia, dos hermanos, se enzarcen en una discusión sobre los bienes materiales (tierras, dinero, posesiones, etcétera). Lo que se necesita no es, precisamente, una resolución casuística por parte de un «maestro», sino una convicción personal de que la raíz de las desavenencias en el seno de la familia es, concretamente, la ambición de cada individuo.

La máxima del v. 15 añade un comentario a la «declaración» precedente y ofrece, al mismo tiempo, otra actitud básica. Jesús descubre con absoluta claridad cuál es la verdadera raíz de la proposición que acaban de hacerle: todo nace de la ambición. De ahí la advertencia de Jesús: «¡Cuidado! Guardaos de toda forma de avaricia». La existencia auténticamente cristiana no se puede identificar con la posesión de bienes materiales —aunque sean fruto de una herencia— y, mucho menos, cuando son sustanciosos. Lo verdaderamente importante es *ser,* no *tener;* lo que cuenta es escuchar la palabra de Dios y ponerla en práctica, y no precisamente vivir en una abundancia confortable y despreocupada. En las palabras de Jesús se puede escuchar una reminiscencia de Lv 19,18.

La segunda parte del v. 15 funciona como preparación de la parábola siguiente.

NOTAS EXEGETICAS

v. 13. *Uno de entre el público le dijo*

Lo más probable es que esta fórmula introductoria sea composición personal del propio Lucas. Las circunstancias narrativas difícilmente pueden ser históricas. Cf. Lc 13,23; 9,57.

Maestro

Sobre la terminología, véanse en el tomo II las «notas» exegéticas a Lc 3,12; 7,40. Ya que la reglamentación sobre la herencia está codificada en el Pentateuco (cf., por ejemplo, Dt 21,15-17; Nm 27,1-11; 36, 7-9), la práctica habitual consistía en presentar el caso a un rabino o a un perito de la ley.

Las reglamentaciones sobre la herencia, según la posterior interpretación rabínica de Nm 27,1-11; Dt 21,15-17, se pueden ver en el tratado B.B. 8,1-9,10. El problema no tiene nada que ver con la situación descrita por Flavio Josefo en *Bell.* II, 8, 3, n. 122 (sobre la propiedad común entre los esenios); para una interpretación distinta, cf. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 522. Cf. Str.-B., 3, 545-549.

Mi hermano

No se dan detalles precisos sobre los términos de la confrontación. ¿Era que el hermano mayor no estaba dispuesto a que el pequeño recibiera «la parte que le correspondía» (cf. Lc 15,12)? O ¿es que se inclinaba más bien por mantener la herencia en común? En la respuesta de Jesús, los detalles de la disputa no tienen la menor importancia. Pero el hecho es que esa situación va directamente contra las recomendaciones de Sal 133,1.

Herencia

Lucas habla de *klēronomia,* que es el término que se emplea habitualmente en el griego profano; cf. Lc 20,14. Con ese mismo significado se usa en los LXX (cf. Nm 26,54.56; 27,7-11), en Flavio Josefo *(Bell.* II, 12, 8, n. 249) y en los papiros griegos (MM 346-347). Cf. EWNT 2, 736.

v. 14. *Hombre*

Es la traducción literal del vocativo *anthrōpe*. A este propósito, véase la «nota» exegética a Lc 5,20. Cf. Lc 22,58.60. Incluye una connotación de reproche y, a la vez, de distanciamiento por parte del interlocutor.

Juez o árbitro

Los códices D y 33, las versiones siro-sinaítica y siro-curetoniana y el texto de Marción leen únicamente: «juez». En cuanto a «árbitro» *(meristēs* = literalmente: «divisor»), muchos códices —entre ellos la tradición textual «koiné», el códice Θ, etc.— lo sustituyen por *dikastēs* (= «provisor jurídico»), probablemente por influencia de Hch 7,27.35. En Éx 2,14 aparece un cambio de papeles.

v. 15. *Dijo a la gente*

Literalmente: «les dijo» (la construcción es: *pros autous* = «a ellos», en acusativo; cf. Introducción general, tomo I, p. 195). Naturalmente, el indeterminado *autous* hace referencia a la muchedumbre (cf. Lc 12,1).

¡Cuidado! Guardaos de

Literalmente: «Mirad y poneos en guardia contra». La traducción «¡Cuidado!» equivale perfectamente al imperativo *horate* (= «mirad»).

Toda forma de avaricia

Tal vez debiéramos traducir *pleonexia* por «codicia», de connotaciones más amplias que la simple «avaricia», como se ve por otros pasajes parenéticos del Nuevo Testamento (cf. Rom 1,29; 2 Cor 9,5; Col 3,5; Ef 4,19; 5,3; 2 Pe 2,3.14). Como se podrá deducir de la parábola siguiente, la «codicia» —o «avaricia»— es el colmo de la necedad. Entendemos por «avaricia» *(pleonexia)* un deseo desmesurado de acumular bienes sobre bienes, de tener siempre más y más, prescindiendo absolutamente de la necesidad razonable. Cf. 1 Tim 6,10: «la raíz de todos los males es el amor al dinero».

La vida no depende de los bienes

La plenitud de vida no se puede medir por la cantidad de posesiones, aunque sean el fruto lógico de un arduo trabajo personal. Recuérdese la reflexión de Jesús en Lc 9,25, donde se habla de «vida» en sentido espiritual; esa concepción se extiende aquí a la vida en sentido físico. Cuando los Santos Padres aluden expresamente a estas palabras emplean, por lo general, esta frase: «Poseer no es igual a vida». El uso del participio neutro de *hyparchein* (= «existir», «ser»), en plural —como forma sus-

tantivada (*ta hyparchonta* = «bienes», «posesiones»)— y con dativo subsiguiente, es una construcción exclusiva de Lucas en todo el Nuevo Testamento (cf. Lc 8,3, con la respectiva «nota» exegética; Hch 4,32). Véase J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 215.

Aunque uno ande sobrado

Esta misma idea aparece en Lc 21,4. Cf. Ecl 2,3-11; Job 31,24-28. Para el avaro, lo único que importa, la única seguridad de su vida, consiste en amontonar riquezas, con una ambición insaciable. Cf. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 135. Sobre la posibilidad de que, en esta última parte del versículo, se hayan combinado dos frases totalmente diversas; cf. C. F. D. Moule, *H. W. Moule on Acts iv. 25:* ExpTim 65 (1953-1954) 220-221. Aparece aquí, una vez más, la típica construcción lucana: *en tō* seguido de infinitivo (*en tō perisseuein* = «en el tener demasiado», que corresponde a la traducción que ofrecemos en el epígrafe); cf. Introducción general, tomo I, p. 200.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,13-15

Baarda, T., *Luke 12,13-14: Text and Transmission from Marcion to Augustine,* en *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults* (Hom. a Morton Smith en su sesenta cumpleaños; ed. por J. Neusner; Leiden 1975) 1, 107-162.

— *Over exegese gesproken:* VoxT 39 (1969) 146-154.

Daube, D., *Inheritance in Two Lukan Pericopes:* ZSSR 72 (1955) 326-334.

Degenhardt, H.-J., *Lukas, Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften: Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1965) 68-76.

Neuhäusler, E., *Allem Besitz entsagen,* en *Anspruch und Antwort Gottes: Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung* (Düsseldorf 1962) 170-185.

Tarelli, C. C., *A Note on Luke xii. 15:* JTS 41 (1940) 260-262.

80. *PARABOLA DEL RICO NECIO* (12,16-21)

16 Y les propuso una parábola:
—Había una vez un hombre rico cuyas fincas daban abundantes cosechas. 17 Él se puso a echar cálculos en su interior:
«¿Qué voy a hacer? No tengo espacio suficiente para almacenar mis productos».

18 Entonces se dijo:

—«Voy a hacer lo siguiente: derribaré mis graneros y construiré otros más grandes; allí almacenaré el grano y las
demás provisiones. 19 Luego podré decirme: 'Amigo, tienes muchos bienes almacenados para los próximos años. Por eso, tú, tranquilo; come, bebe y date buena vida'».

20 Pero Dios le dijo:

—¡Insensato! Esta misma noche te van a reclamar la vida. ¿Para quién será todo lo que has preparado?

21 Eso le pasa al que amontona riquezas para sí mismo, pero no es rico para con Dios.

COMENTARIO GENERAL

Inmediatamente después de la «advertencia» de Jesús sobre la avaricia (Lc 12,15), Lucas añade esta parábola del rico insensato (Lc 12,16-21), tomada de su fuente particular («L»; cf. Introducción general, tomo I, p. 148). La narración es una especie de comentario a la máxima precedente, sobre todo al v. 15c (cf. R. Bultmann, HST 61). La «avaricia» se manifiesta no sólo en disputas familiares por cuestiones de herencia, sino también en la desmedida ambición por procurarse mucho más de lo necesario.

La frase narrativa con la que se introduce la parábola es de corte típico de Lucas (véase la «nota» exegética a Lc 12,16; cf. Lc 15,3). La máxima conclusiva (v. 21) es adición personal de Lucas, como lo muestra el inicial *houtōs* (= «así», «eso le pasa»); aparte de que el significado de la parábola no necesita ese complemento

(para una postura distinta, cf. P. Joüon, *La parabole du riche insensé)*. En realidad, hay algunos manuscritos que omiten el versículo entero. Por otro lado, el Evangelio copto según Tomás también recoge esa parábola, aunque de forma distinta y sin ninguna correspondencia con el v. 21 de la narración canónica de Lucas. El apócrifo dice así: «Jesús dijo: Había un hombre rico que tenía mucho dinero. Un día se dijo: 'Voy a usar mi dinero para sembrar y cosechar, para plantar y llenar mis graneros de provisiones, de modo que no me falta nada'. Eso es lo que pensaba el rico en su corazón; pero resulta que aquella misma noche se murió. El que tenga oídos, que preste atención». Para más detalles, véase J. N. Birdsall, *Lk xii. 16ff. and the Gospel of Thomas:* JTS 13 (1962) 332-336. Lo primero que hay que observar en esta narración es que no califica al rico de «insensato»; aparte de que no posee tanta incisividad como la parábola de Lucas, es decir, falta el veredicto del propio Dios.

Desde el punto de vista de historia de las formas, este episodio, aunque conocido normalmente como «parábola» —incluso por el propio Lucas (cf. v. 16: *parabolēn)*—, en realidad, y según nuestras categorías modernas, es un «ejemplo» (véase nuestro «comentario» general a Lc 10,29-37) que marca pautas de conducta para el cristiano y plantea unas exigencias de compromiso radical.

El mensaje del episodio es de lo más simple. En realidad no es más que una versión narrativa de Lc 9,25. Amasar cuantiosas fortunas por el mero hecho de disfrutar de la *dolce vita* es el colmo de la insensatez, si se tiene en cuenta la responsabilidad que exige la vida misma y, sobre todo, su valoración a la luz de la muerte. Prescindiendo de la opinión de J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 165), la parábola de Jesús no se refiere a «la inminente catástrofe escatológica o al juicio venidero», sino a la propia muerte del individuo, a su destino particular. El mensaje de la parábola gravita sobre la comprensión de que aquel rico estaba a punto de colmar todas sus ambiciones en esta vida, sin preocuparse lo más mínimo de su propio futuro personal o del paradero de tantos bienes acumulados. De este modo, queda introducida en la existencia humana la idea de la muerte. Llegará un día en el que el hombre tendrá que rendir cuentas de su conducta por encima de todas sus previsiones para

incrementar al máximo su propio bienestar físico. En la parábola, el «rico» es un terrateniente; pero se convierte en símbolo de cualquier ser humano seducido por «toda forma de avaricia» (Lc 12, 15). Y ahí entramos todos: campesinos y políticos, técnicos y juristas, médicos y enfermeras, catedráticos y secretarias. Todos podemos comportarnos como verdaderos «insensatos» a los ojos de Dios. Véase, para más detalles, J. Dupont, *L'Après-mort dans l'oeuvre de Luc:* RTL 3 (1972) 3-21; íd., *Die individuelle Eschatologie im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte,* en *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Syptiker* (Hom. a Josef Schmid; ed. por P. Hoffmann y otros; Friburgo de B. 1973) 37-47, espec. 38.

Una antítesis que atraviesa toda la parábola es el contraste: «Dios/necio». Resuenan las palabras de Sal 14,1: «El necio (*aphrōn,* en los LXX) dice en su corazón: 'No hay Dios'». ¡Qué pena la de toda una vida sin contar con Dios! Y, como añade esta parábola del Evangelio según Lucas, ¡qué pena la de toda una vida de espaldas a la obligación de emplear las propias riquezas en beneficio de los demás, olvidándose de que la muerte puede truncar en cualquier momento las más frenéticas ambiciones! El avaro es, en realidad, un impío; su único norte es el incremento constante de sus haberes, sin que «el temor de Dios, que es el principio de la sabiduría» (Prov 1,7; 9,10), se le pase jamás por la imaginación.

La reflexión conclusiva (v. 21) añade una advertencia complementaria dirigida a todo el que «no es rico para con Dios». Se remacha lapidariamente que el sentido fundamental de la vida no consiste en amontonar bienes «para sí mismo». En la perspectiva de Lucas sobre el uso acertado de las riquezas (cf. Introducción general, tomo I, pp. 416-424), el elemento de disponibilidad es clave en cuanto manifestación de que se es verdaderamente «rico para con Dios».

Podría parecer, a primera vista, que Dios es injusto, al reclamar la vida del rico precisamente en el momento en el que éste llega al culmen de sus ambiciones, ya que la riqueza en sí misma es indiferente, o sea, no es intrínsecamente mala. Pero Dios no tiene la culpa de que sea «más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que no que un rico entre en el Reino de Dios» (Lc 18,25); la dificultad no radica en el hecho mismo de acumular riquezas, sino en la seducción sesgada que invariablemente comporta (véase la «nota»

exegética a Lc 16,11), y que implica una ofuscación sobre el verdadero significado de la vida. Es natural que alguno piense que se trata de una religiosidad burguesa; pero habría que examinar cuidadosamente los términos para persuadirse de que éste y no otro es el mensaje de Jesús en el Evangelio según Lucas.

La enseñanza de este episodio coincide con las reflexiones de uno de los grandes filósofos romanos, Séneca (*Ep. mor.*, 17, 5). Esa misma actitud crítica sobre la insensatez de acumular riquezas por pura avaricia se encuentra en Hen(et) 97,8-10: «¡Ay de vosotros, estafadores, que acumuláis metales preciosos y decís: 'Ya somos inmensamente ricos y hemos logrado todas nuestras ambiciones. Ahora, a hacer lo que nos dé la gana, porque tenemos suficiente dinero y toda clase de provisiones y un ejército de criados a nuestro servicio'. Vuestra vida se os escapará como agua, porque vuestra riqueza no podrá durar mucho; en un momento os encontraréis con las manos vacías, porque todo lo que habéis ganado está pervertido. Seréis reos de una espantosa maldición». Véase S. Aalen, *St. Luke's Gospel and the Last Chapters of I Enoch:* NTS 13 (1966-1967) 1-13; G. W. E. Nickelsburg, *Riches, the Rich, and God's Judgement in 1 Enoch 92-105 and the Gospel according to Luke:* NTS 25 (1978-1979) 324-344, espec. 329-330, 334-337.

NOTAS EXEGETICAS

v. 16. *Les propuso una parábola*

Véase la «nota» exegética a Lc 5,36. Sobre la construcción *eipen pros* seguido de acusativo, véase Introducción general, tomo I, p. 195. Cf. además Lc 6,39.

Había una vez un hombre rico

Literalmente: «la finca de un hombre rico dio una buena cosecha»; sobre el orden de las palabras, véase BDF n. 473, 1. Los detalles de la parábola cuadran perfectamente con el marco agrícola de la Palestina contemporánea.

Daban abundantes cosechas

El verbo *euphorein* (= «producir bien») no sale más que aquí en toda la Biblia griega. También lo usa Flavio Josefo (*Bell.* II, 21, 2, n. 592).

v. 17. *Se puso a echar cálculos en su interior*

Lucas emplea el verbo *dialogizesthai,* igual que en Lc 5,22 (véase la respectiva «nota» exegética). Literalmente habría que traducir: «y pensaba dentro de sí/ en sí mismo diciendo». El participio *legōn* (= «diciendo»), proveniente de los LXX, equivale a nuestros dos puntos, que introducen una explicación. Cf. Introducción general, tomo I, p. 194.

¿Qué voy a hacer?

El rico está preocupado por el futuro aprovechamiento de sus cosechas. La introducción de un soliloquio dentro del relato —o del discurso— aparece también en otros pasajes (cf. Lc 12,45; 15,17a; 16,3-4; 18,4-5; 20,13. Cf. Eclo 11,19).

v. 18. *Construiré otros más grandes*

El códice D y algunos manuscritos de la versión VL dicen, más bien: «los ampliaré» *(poiēsō autas meizonas).* De todos modos, lo que se expresa es la decisión final con la que culmina su máxima ambición. Los «graneros *(apothēkē;* recuérdese el castellano: 'bodega') más grandes» equivaldrían actualmente a nuestros modernos «silos».

El grano y las demás provisiones

Esta lectura *(panta ton siton kai ta agatha mou* = literalmente: «todo el trigo y mis bienes») es la que traen los manuscritos P^{75}, $\aleph^{2}$, B, L, 070, etc. Por su parte, los códices D, $\aleph^{+}$ y la versión VL leen: *panta ta genēmata mou* (= «todos mis productos»); mientras que los códices A, Q, W, Θ, Ψ y la tradición textual «koiné» dicen: *panta ta genēmata mou kai ta agatha mou* (= «todos mis productos y mis bienes/provisiones»), que es, obviamente, una combinación de las dos lecturas propuestas. La mención de «las demás provisiones» no sólo implica una referencia a otra clase de productos distintos de los puramente agrícolas, sino que, además, hace posible la aplicación del significado de la parábola a otras personas cuyo enriquecimiento pueda provenir de otra clase de empresas.

v. 19. *Decirme: 'Amigo, ...'*

Literalmente: «decir a mi alma: 'Alma, ...'». La palabra griega *psychē* se emplea aquí en un doble sentido: 1) como sustituto «semítico» *(nepeš)* de la forma pronominal reflexiva: «yo mismo» (cf. v. 17: *en heautō* = «en sí mismo», «en su interior»; véase también el uso de *psychē* en el siguiente v. 22); 2) como «sinécdoque», figura retórica con la que el insensato habla consigo mismo, refiriéndose directamente a uno solo de los elementos de su propia persona. Véanse las «notas» exe-

géticas a Lc 6,9; 9,24. Sobre el empleo de *psychē* en vocativo, cf. Caritón, *Aphrod.*, 3, 2. Cf. Hen(gr) 97,8.

Almacenados para los próximos años.
Por eso, tú, tranquilo; come, bebe

El códice D y la versión VL omiten todos estos detalles. La edición crítica de Westcott-Hort pone ese texto entre corchetes; pero Nestle-Aland (edición 26) y UBSGNT (edición 3) lo incluyen en el propio texto, sin ningún comentario. Véase Introducción general, tomo I, páginas 217s.

Almacenados

Sobre *keimena* —participio neutro plural de *keimai* (=«estar puesto», «yacer»)— véase en tomo II la «nota» exegética a *keitai,* en Lc 2,34. Cf. Hen(gr) 97,8.

Tú, tranquilo

Literalmente: «descansa» (o también: «túmbate»), como se suele hacer después de una buena comida. Una sensación parecida se expresa así en el libro del Eclesiástico: «Uno se hace rico a fuerza de privaciones, y le toca esta recompensa; cuando dice: 'Ahora puedo descansar, ahora comeré de mis pensiones', no sabe cuánto pasará hasta que lo deje a otro y muera» (Eclo 11,18-19).

Come, bebe y date buena vida

Hemos traducido por «date buena vida» el imperativo *euphrainou* (literalmente: «alégrate», «goza» todo lo que puedas). En esas tres actividades queda perfectamente simbolizada la total despreocupación de una vida de desenfreno. Cf. 1 Cor 15,32, que cita Is 22,13: «Ahora, fiesta y alegría; a matar vacas, a degollar corderos, a comer carne, a beber vino, a comer y a beber, que mañana moriremos». Véanse igualmente Ecl 8, 15: «el único bien del hombre es comer y beber y alegrarse» (la traducción de los LXX emplea los tres verbos de Lucas); Tob 7,10; Hen(et) 97,8-9; Eurípides, *Alcestes,* 788-789; Menandro, *Fragm.,* 301. También aparece esa misma mentalidad en la epopeya de *Gilgamés* X, iii (cf. ANET 90). Más detalles en R. Bultmann (HST, 204). Hay que dar toda su relevancia al acentuado carácter egoístico de los vv. 17bc.18.19, que subrayan la autocomplacencia vacía del protagonista de la parábola.

v. 20. *Dios le dijo*

Lo más probable es que se haga referencia a un sueño nocturno, a una especie de pesadilla. La alocución de Dios, en estilo directo, forma parte

del desarrollo narrativo. Habla Dios, el dueño de la vida, a cuyas espaldas el necio ha proyectado su insensata planificación del futuro.

¡Insensato!

Sobre el significado de *aphrōn,* véase la «nota» exegética a Lc 11,40. Cf. D. Zeller: EWNT 1, 444-446. La voz de Dios, con su «intimación» perentoria, suena precisamente cuando uno menos se lo espera.

Esta misma noche

Los proyectos más presuntuosos quedan definitivamente truncados. Cuando una soberbia irresponsable llega al colmo de su ambición, la existencia humana queda atrapada en la polaridad del contraste «Dios»/ «insensato», y la muerte deja al descubierto la radical miseria del presuntuoso.

Te van a reclamar la vida

Literalmente: «requieren de ti tu alma»; en presente histórico, para dar más fuerza a la expresión.

Los códices ℵ, A, W, Θ, Ψ *y la tradición textual «koiné» leen el* compuesto *ap-aitousin;* mientras que el P^{75} y los códices B, L, Q, 070, 33 se inclinan por el simple *aitousin* (cf. TCGNT 160). Pero el significado no cambia. En cuanto a la expresión, cf. Sab 15,8. El empleo de la tercera persona del plural en un sentido indefinido —prácticamente impersonal— equivale a la voz pasiva (cf. Lc 6,38; 16,9; 23,31), que, en este caso, habría que interpretar como «pasiva teológica» (cf. BDF n. 130, 2; M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236). También el hebreo usa esta misma forma, con idéntico significado (cf. Prov 9,11b; Job 4, 19c; 6,2b). Véase Str.-B., 2, 221.

Es verdaderamente difícil que haya que entender ese plural como referencia a los «ángeles» de la muerte (cf. Job 33,23: LXX; Heb 2, 14), a pesar de la interpretación de W. Grundmann *(Das Evangelium nach Lukas,* 258) y de I. H. Marshall *(The Gospel of Luke,* 524), y, mucho menos, como designación de los «salteadores» (cf. Lc 10,30).

¿Para quién será todo lo que has preparado?

Aquí radica el colmo de la insensatez, como queda incisivamente acentuado por la pregunta retórica.

El verbo *hetoimazein* (= «preparar») ya ha salido en otros contextos (cf. Lc 1,17.76; 2,31; 3,4; 9,52).

v. 21. *Al que amontona riquezas para sí mismo*

El códice D y algunos manuscritos —*a, b*— de la versión VL omiten todo este versículo. Cf. Introducción general, tomo I, p. 217. Pero aparece en todos los manuscritos más importantes (P^{45}, P^{75}, etc.). Cf. TCGNT 160.

Para sí mismo

El dativo reflexivo *hautō* (= *heautō:* P^{75}, códice Θ, tradición textual «koiné») excluye a los demás, por ejemplo, al pobre, al huérfano, a la viuda, al emigrante en tierra extraña. Cf. Dt 24,17-22; 1 Cor 6,10b. Véase la «nota» exegética al v. 33 para ulteriores reflexiones sobre este mismo versículo.

No es rico para con Dios

La riqueza consiste en atesorar lo que verdaderamente cuenta, a los ojos de Dios, y en concreto, el uso adecuado de las posesiones materiales, que lleva a compartirlas con los demás. Dios fija su mirada en la vida del hombre, que es su auténtico don, y no en graneros materiales rebosantes hasta reventar.

Algunos códices —U y la familia Freer de minúsculos— añaden: «Y al decir esto, exclamó: 'El que tenga oídos para oír, que escuche'». Cf. Lc 8,8; Mt 11,15. Esa misma adición aparece en otros pasajes (Lc 8,15; 13,9; 21,4), según diversos manuscritos. Aunque la forma copta de esta parábola (cf. EvTom 63) incluye también esa adición, difícilmente puede tratarse de la conclusión primitiva; el origen de esta fórmula hay que buscarlo, principalmente, en el uso litúrgico de leccionarios. Véase, para más detalles, J. N. Birdsall, *Lk xii. 16ff. and the Gospel of Thomas:* JTS 13 (1962) 332-336. Véase también el análisis de esta máxima exhortativa por J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark and Other Marcan Studies* (Filadelfia 1982) 43-44.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,16-21

Birdsall, J. N., *Lk xii. 16ff. and the Gospel of Thomas:* JTS 13 (1962) 332-336.

Derrett, J. D. M., *The Rich Fool: A Parable of Jesus Concerning Inheritance:* HeyJ 18 (1977) 131-151.

Dupont, J., *Les béatitudes* (3 vols.; EBib; París 1958, 1969, 1973) 3, 113-118.

— *Die individuelle Eschatologie im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte,* en *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker* (Hom. a Josef Schmid; ed. por P. Hoffmann y otros; Friburgo de B. 1973) 37-47, espec 38-41.

Eichholz, G., *Vom reichen Kornbauern (Luk. 12,13-21),* en *Gleichnisse der Evangelien: Form, Überlieferung, Auslegung* (Neukirchen-Vluyn [3]1979) 179-191.

Gaide, G., *Le riche insensé (Lc 12,13-21):* AsSeign ns 49 (1971) 82-89.

Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 164-165.

Joüon, P., *Notes philologiques sur les Évangiles — Luc 12,21:* RSR 18 (1928) 353-354.

— *La parabole du riche insensé (Luc 12,13-21):* RSR 29 (1939) 486-489.

Lambrecht, J., *Once More Astonished: The Parables of Jesus* (Nueva York 1981) 7, 59, 80.

Linnemann, E., *Jesus of the Parables: Introduction and Exposition* (Nueva York 1966) 4-5, 15-16, 22, 45.

Reid, J., *The Poor Rich Fool: Luke xii. 21:* ExpTim 13 (1901-1902) 567-568.

Seng, E. W., *Der reiche Tor: Eine Untersuchung von Lk. xii 16-21 unter besonderer Berücksichtigung form- und motivgeschichtlicher Aspekte:* NovT 20 (1978) 136-155.

81. *PREOCUPACION POR LAS REALIDADES TERRENAS* (12,22-32)

22 Y a sus discípulos les dijo:
—Por eso os digo: No andéis agobiados por la vida, pensando qué vais a comer, ni por el cuerpo, pensando con qué
os vais a vestir. 23 Porque la vida vale más que el alimento y
el cuerpo más que el vestido. 24 Fijaos en los cuervos. No
siembran ni siegan; no tienen despensa ni granero. Y, sin embargo, Dios los alimenta. Pues, ¡cuánto más valéis vosotros que los pájaros!
25 Y ¿quién de vosotros, a fuerza de agobiarse, podrá añadir unos minutos al tiempo de su vida?
26 Entonces, si no sois capaces ni siquiera de lo pequeño, ¿por qué agobiaros por lo
demás?
27 Fijaos cómo crecen los lirios. No trabajan ni hilan. Pues os digo que ni Salomón, en todo su fasto, estaba vestido
como cualquiera de ellos.
28 Pues bien, si a la hierba, que hoy crece en el campo y mañana se quema en el horno, Dios la viste con tanto cuidado, ¡cuánto más os vestirá a vosotros, gente de poca fe!
29 Vosotros no andéis buscando qué comer y qué beber;
no os angustiéis.
30 Todas esas cosas las buscan los paganos. Pero vuestro Padre ya sabe que tenéis necesidad de eso.
31 Buscad, sobre todo, el Reino de Dios, y eso se os dará por añadidura.
32 No tengáis miedo, rebaño pequeño, porque a vuestro Padre le ha parecido bien confiaros su Reino.

COMENTARIO GENERAL

Mientras Jesús sigue camino de Jerusalén, rodeado de multitudes (cf. Lc 12,1a), vuelve a proponer a los suyos, a «sus discípulos» (v. 22), una nueva serie de máximas; esta vez sobre la preocupación

por las realidades terrenas (Lc 12,22-32). Con esta serie da comienzo un bloque de diversas recomendaciones, que se extienden hasta el final del capítulo. La colección que vamos a analizar (vv. 22-32) constituye una especie de comentario a la parábola precedente (Lc 12,16-21).

El v. 22a, compuesto por el propio Lucas, funciona como transición narrativa. En la formulación de «Q», de donde procede este conjunto de máximas (cf. Introducción general, tomo I, p. 141), no se especificaba el destinatario: los «discípulos». Pero sí se puede afirmar que, ya en la propia fuente, las máximas constituían una colección unitaria; lo que no es tan seguro, desde el punto de vista histórico, es que el propio Jesús las haya pronunciado, tal cual, en una ocasión determinada. La colección tiene su paralelismo, en el Evangelio según Mateo, en una sección del discurso de la montaña (Mt 6,25-33). Un elemento decisivo, para considerar los vv. 23b-31 como un conjunto verdaderamente unitario es la recurrencia estratégica del verbo «agobiarse» (*merimnan:* vv. 22c.25.26); es más, probablemente se debe a ese mismo «enlace verbal» la colocación de esas máximas precisamente aquí (cf. Lc 12,11-12: «no os preocupéis» = «no estéis agobiados»).

El v. 25, prescindiendo de la presencia de «agobiarse», parece una intrusión en este contexto; pero, indudablemente, ya estaba en «Q» (cf. Mt 6,27 = Lc 12,25). Como observa R. Bultmann (HST 88), es «un logion independiente», ya que no trata ni de comida ni de vestido; su vinculación a este conjunto se debe a la presencia del participio *merimnōn* (= «agobiándose», «a fuerza de agobiarse»). Otra modificación de Lucas es la redacción del v. 26, tan diferente de su correlativo —y, a la vez, repetitivo— en Mt 6,28a. Aparte de esos cambios redaccionales de mayor consistencia, Lucas ha introducido otra serie de modificaciones menores. Por ejemplo: omite *hymōn* (= «de vosotros», «vuestro») dos veces en el v. 22; sustituye por su favorito *katanoein* (= «fijarse»: vv. 24.27) los dos verbos correspondientes de Mateo (*emblepein* = «contemplar»: Mt 6,26; *katamanthanein* = «observar», «aprender por observación»: Mt 6,28); mejora el griego de Mt 6,28b poniendo en singular los verbos (*auxanei* = «crecen»; *kopia* = «trabajan»; *nēthei* = «hilan»), cuyo sujeto (*ta krina* = «los lirios») van en neutro plural (v. 27; véase la respectiva «nota» exegética para los proble-

mas de transmisión textual); añade —o ¿sustituye?— el verbo *meteōrizesthai* (= «angustiarse») en el v. 29. Finalmente añade el v. 32, que, en opinión de R. Bultmann (HST 111), es una «formulación tardía de la comunidad», que se remonta a una palabra del Resucitado como promesa de salvación. Lo que sí se puede decir, casi con toda seguridad, es que se trata de una máxima de origen prelucano (cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 218); aunque, por otra parte, no se puede aceptar, sin más, la teoría de R. Pesch que la atribuye al propio Jesús histórico (cf. R. Pesch, *Die kleine Herde: Zur Theologie der Gemeinde).*

Una formulación condensada del v. 22 aparece igualmente en el Evangelio copto según Tomás: «No andéis angustiados de la mañana a la tarde y de la tarde a la mañana pensando qué os vais a poner» (EvTom 36). E incluso poseemos otra formulación de esa misma enseñanza en la versión griega más antigua del Evangelio según Tomás (POxyrh 655,1-17: «[Jesús dice: 'No andéis agobiados des]de la mañana has[ta la tarde, o] desde la tar[de hasta la ma]ñana, ni [por vues]tra [subsistencia, pensando] qué [vais a] comer, [ni] por [vuestro] ves[tido, pensando] qué os [vais a] poner. [Vosotros] valéis [mucho] más que [los li]rios, q[ue cre]cen, pero no hi[la]n y n[o] tienen ves[ti]do. Pero a vosotros, ¿qué [os falta]? ¿Quién de vosotros puede añadir algo a su estatura/ a la duración de su vida? *Él* os [pro]porcionará vuestro vestido». Como se ve, la forma copta es mucho más breve que la traducción griega, y esta última es, a su vez, una condensación de Lc 12,22-27a o de Mt 6,25-28, mientras que el texto copto es una reducción —modificada— de Lc 12,2. Para más detalles, véase J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 134-136.

Desde el punto de vista de historia de las formas, estas máximas son de carácter exhortativo, una especie de amonestaciones proféticas contra la excesiva preocupación por la comida, por la bebida o por el vestido. Algunas de ellas se caracterizan por su paralelismo (¿poético?), como los vv. 22cd.23 (cf. V. Taylor, FGT 109); otras, por la presencia de imperativos (vv. 22.24.27.29.31.32), a los que, en la mayoría de los casos, sigue un comentario o una explicación.

El significado de estos vv. 22b-31, en cuanto colección unitaria, consiste en una exhortación de Jesús, en la que recomienda a sus

discípulos una actitud fundamental con respecto a las necesidades diarias de la vida: comer, beber, vestirse. Al estar colocadas inmediatamente después de la advertencia de Jesús sobre «toda forma de avaricia» (cf. v. 15) y de su parábola del rico necio (vv. 16-21), proporcionan un nuevo enfoque al tema de las posesiones materiales: Dejad de preocuparos por la comida y por el vestido; lo verdaderamente importante es la vida misma, mucho más que esas necesidades de la existencia cotidiana. Para subrayar este enfoque, Jesús acude a ciertos detalles extremadamente realistas del paisaje palestinense: No os agobiéis; sed libres como los cuervos, como los lirios, como la hierba del campo. Los cuervos no tienen despensa ni granero; los lirios no trabajan ni hilan; la hierba crece profusamente. Y todos salen adelante, sin preocupaciones; porque Dios mismo cuida de ellos. Y, para completar el cuadro, dos referencias: la primera, a un rey de Israel; la otra, a los paganos. Salomón, en el colmo de su magnificencia, no llegó a vestirse como un lirio silvestre; comer y beber son preocupaciones de los paganos. Pues bien, ¿os vais a comparar vosotros con ellos? ¿No valéis vosotros incomparablemente más? Así concluye el argumento *a minori ad maius*. A los ojos de Dios, lo que cuenta verdaderamente es el discípulo de Cristo. Cf. Introducción general, tomo I, p. 396.

El punto culminante de la exhortación está en los vv. 30b-31: «Vuestro Padre ya sabe que tenéis necesidad de eso. Buscad, sobre todo, el Reino de Dios, y eso se os dará por añadidura». Se enuncia lapidariamente la gran prioridad de valores. En Lc 11,2, Jesús enseña a sus discípulos cómo deben orar al «Padre»: «Que venga tu Reino»; ahora, él les garantiza que tienen una parte importante, una auténtica posesión de esa futura realidad.

Entre las dos comparaciones, los vv. 25-26 agudizan el punto de la argumentación: Por mucho que te agobies, no podrás añadir ni un minuto al tiempo de tu vida. Por tanto, si la capacidad humana, por sí misma, falla incluso en lo más «pequeño», ¿por qué agobiarse por lo demás? Las directrices de la vida deben estar marcadas por una sola orientación: el Reino, con sus exigencias; la ansiedad por las realidades terrenas puede convertirse en obstáculo para lo único verdaderamente importante: la dedicación exclusiva y el servicio comprometido por el Reino.

El versículo conclusivo (v. 32) cierra toda la exhortación con

una nota de intimidad. Jesús habla a los suyos, a «sus discípulos» (v. 22a), con todo el afecto del apelativo: «rebaño pequeño», «mi pequeña grey». La imagen es reveladora de la autocomprensión de la primitiva comunidad cristiana y de su esfuerzo por presentarse como grupo unitario, compacto, sin fisuras. Esa palabra del Maestro encierra la mejor garantía de asistencia y de protección. Su pequeñez es su grandeza; su impotencia, la seguridad de su victoria. Aquí podríamos mencionar las descripciones idílicas del libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,42-47; 4,32-35), y el dramatismo de un episodio como el de Ananías y Safira (Hch 5,1-11). Tal vez se pueda traslucir en esa exhortación una especie de presentimiento de la futura dispersión del rebaño, después de la muerte de Jesús; pero lo que no admite duda es la firme seguridad de una promesa: los discípulos heredarán el Reino (cf. R. Pesch, *Die kleine Herde: Zur Theologie der Gemeinde)*. Sea o no legítimo atribuir estas palabras al Jesús histórico, el hecho es que el evangelista exhorta con ellas a su comunidad a permanecer firme en su esfuerzo por alcanzar los ideales de vida cristiana, delineados en esta colección de máximas y de instrucciones de Jesús.

NOTAS EXEGETICAS

v. 22. *A sus discípulos les dijo*

La construcción *eipen pros* (= «dijo a») con acusativo *(mathetas* = «discípulos») es signo indiscutible de composición personal del propio Lucas (cf. Introducción general, tomo I, p. 195). Algunos códices importantes —P^{75}, B, 1241— y los manuscritos *c* y *e* de la versión VL omiten el posesivo *autou* (= «de él», «sus»); la edición crítica de Nestle-Aland (edición 26) lo pone entre corchetes. Cf. TCGNT 161. La introducción es doble: narrativa (v. 22a: de Lucas), discursiva (v. 22b: de «Q»).

Por eso

En el contexto del Evangelio según Lucas esta conclusión de Jesús *(dia touto)* se deduce de la parábola precedente sobre la insensatez del rico y su inesperado desenlace.

No andéis agobiados por la vida

Literalmente: «por el alma» *(psychē);* se piensa que «el alma» depende también del alimento. El término correlativo de *psychē,* por fuerza del contraste, es *sōma* (= «cuerpo»), que es precisamente lo que se cubre con el vestido. Dios, como origen de «la vida», se preocupará por sí mismo de que el ser humano tenga lo imprescindible para su existencia; de hecho, «vida» tiene connotaciones mucho más amplias que la mera «existencia». El alimento y el vestido sirven esencialmente para «la vida».

El verbo *merimnan,* en sentido propio, significa: «pensar con angustia, con ansiedad». Pero también tiene una connotación de «esforzarse», «hacer esfuerzos» (cf. J. Jeremias, *The Parables of Jesus,* 214-215). Hay que insistir, con todo, en su significado básico de «angustiarse», «agobiarse»; cf. R. Bultmann, TDNT 4, 591.

v. 23. *La vida*

También aquí se habla, literalmente, de «el alma» *(psychē).* Véanse las «notas» exegéticas a Lc 1,46; 9,24.

v. 24. *Fijaos*

Lucas sustituye el verbo de Mateo *(emblepein* = «contemplar»: Mt 6, 26) por *katanoein* (= «fijarse», «considerar», «reflexionar»), verbo frecuente en sus escritos (cf. 6,41; 12,27; 20,23; Hch 7,31.32; 11,6; 27, 39). Mateo sólo emplea este verbo en Mt 7,3, paralelo a Lc 6,41. Véase Introducción general, tomo I, p. 188; cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 217. El verbo *emblepein* (Mt 6,26) tiene el mismo significado, aunque en sentido más literal (= «mirad», «contemplad»).

Tanto aquí como en el v. 28, la argumentación procede *a minori ad maius.* Las imágenes son perfectamente coherentes: los pájaros, por su continuo picoteo en busca de «comida», y después, los lirios, por el «vestido» de sus flores.

Los cuervos

Esta especie de aves no se menciona más que aquí en todo el Nuevo Testamento. En su pasaje correspondiente, Mateo ha cambiado la denominación específica *(tous korakas* = «los cuervos») por la especie genérica *ta peteina tou ouranou* (= «los pájaros del cielo»: Mt 6,26), generalización que también aparece en Lucas en otros pasajes (cf. Lc 8,5; 9,58; 13,19). Esta mención específica de «los cuervos» se debe, probablemente, a una resonancia de Sal 147,9: «Da su alimento al ganado y a las crías de cuervo que graznan», y de Job 38,41: «¿Quién provee

al cuervo de sustento cuando chillan sus pollitos alocados por el hambre?» Dios se preocupa incluso de esos animales impuros, es decir, prohibidos a los israelitas como alimento (Lv 11,15, Dt 14,14) En la Antiguedad se consideraba a estas aves como una de las especies más despreocupadas, que incluso no acertaban a volver a sus nidos Véase el comentario de Servio (ed G Thilo, 3, 268) sobre un pasaje de Virgilio (*Georg*, 1, 414), en el comentario se cita a Plinio el Viejo (*Hist nat*, 35, 7, 23[?]) Para un análisis más pormenorizado, véase E Fuchs, *Die Verkundigung Jesu Der Spruch von den Raben,* S Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten,* 149 150

No siembran ni siegan

La transmisión textual de las partículas negativas no es uniforme en los diversos manuscritos, que fluctúan entre *oute, ou, oude,* véase el aparato crítico de las diferentes ediciones textuales Las actividades agrícolas orientadas a asegurar el sustento se mencionan como contraste con el continuo picoteo de las aves, que viven de la generosa providencia de Dios

Más valéis vosotros

Sobre el sentido de esta expresión, véase la «nota» exegética a Lc 12,7

v 25 *¿Quién de vosotros,* ?

La fórmula *tis ex hymōn* ha aparecido ya en otras ocasiones, véase la «nota» exegética a Lc 11,5

Podrá añadir unos minutos al tiempo de su vida

Literalmente «añadir un codo a su estatura» Sobre el término *hēlikia,* véase la «nota» exegética a Lc 2,52 El sustantivo *pēchys* sale en la literatura griega, ya desde Homero, en el sentido de «antebrazo» (cf *Iliada,* 5, 314), y también como medida de longitud (= «codo»), en Heródoto (*Hist*, 1, 178), en este último sentido indica la distancia entre la articulación del codo y la yema del dedo corazón, que equivale a 46,2 centímetros o unas dieciocho pulgadas Como medida de longitud, sale en los LXX (cf Gn 6,15 16, 7,20, Éx 25,9 16 22) y en ciertos pasajes del Nuevo Testamento (cf Jn 21,8, Ap 21,17) Pero en otros autores griegos parece tener más bien un significado temporal (cf Diógenes Laercio, *Platón,* 3, 11) La forma *pechyion* (= «brizna», «pizca», «adarme», «pequeñez»), derivada de *pēchys,* sale en Mimnermo, *Anth lyr gr*, 2, 3

Esta doble posibilidad divide a los comentaristas En este versículo concreto del Evangelio según Lucas, la mayoría de los investigadores

prefiere el sentido temporal, porque —piensan— sería ridículo interpretar *elachiston* (= «una cosa mínima», «lo pequeño» v 26) como la adición de cuarenta y seis centímetros a la propia estatura Otros autores, sin embargo, se inclinan por el significado físico «estatura» (cf T W Manson, F W Danker, etc) Cf MM 279, J Schneider, TDNT 2, 941-943 De todos modos, la afirmación fundamental es que sólo Dios puede prolongar la vida humana o incrementar la propia estatura, la alimentación, por sí sola, no puede conseguir esos resultados El verbo *prostithenai* (= «añadir») es uno de los favoritos de Lucas, cf Introducción general, tomo I, p 189 Sobre la forma de la pregunta, vease Prov 6,27-28 Y en cuanto a la «medida», con significado temporal, cf Sal 39,5 «Dame a conocer mi fin y cual es la medida de mis años, que comprenda lo caduco que soy» Un intento —decididamente forzado— de retraducir esta frase al arameo puede verse en G Schwarz, «*Prostheinai epi ten helikian autou pēchyn hena*» ZNW 71 (1980) 244 247

v 27 *Cómo crecen trabajan hilan*

El códice D, las versiones siro sinaítica y siro curetoniana y el texto de Marción leen «no hilan ni tejen», omitiendo toda referencia a «crecer» Hasta hace poco, casi todas las ediciones críticas preferían esta lectura, por ejemplo, Nestle Aland (edición 25) Cf E Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 137, T C Skeat, *The Lilies of the Field* ZNW 37 (1938) 211 214 Aunque el texto que reproducimos en el epígrafe se ha considerado sospechoso de armonización con Mateo (cf Mt 6,28), es el que presentan manuscritos tan importantes como P^{45}, P^{75}, códices B, ℵ, A y la tradicion textual «koiné» Véase TCGNT 161 T W Manson sugiere que, en los verbos «trabajar» e «hilar» se advierte un juego de palabras entre los verbos arameos *ʿamal* y *ʿazal* (cf *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St Matthew and St Luke,* 112)

Los lirios

En el pasaje correspondiente de Mateo (Mt 6,28) se añade «del campo» *(tou agrou)* El término griego *krinon* es designación específica de la «azucena» *(lilium candidum)* Cf Teofrasto, *Hist plant* VI, 6, 8, Teócrito, *Cycl*, 11, 56 Pero, por lo común, se usaba como designación genérica de las plantas liliáceas, con sus flores características Dado que la «azucena» crece habitualmente en los bosques, difícilmente se la podría imaginar en un paisaje de Palestina, en un «campo» *(agros),* como dice Mt 6,28 Por eso es frecuente interpretar *krina* como denominación

genérica de otras flores que, con su espléndido colorido, salpican los inmensos campos de Palestina, sobre todo en la primavera; por ejemplo: la anémona roja, la margarita maya, el azafrán, el botón de oro e incluso la amapola. Véase G. Dalman, *Die Lilie der Bibel:* PJ 21 (1925) 98-100; G. B. King, «*Consider the Lilies*»: «Crozer Quarterly» 10 (1933) 28-36; E. Ha-Reubeni, *Les lis des champs:* RB 54 (1947) 362-364; A. Alon, *Natural History,* 155-174.

Pero lo que importa no es la especificación concreta de las flores, sino el significado de las palabras de Jesús: toda esa espléndida belleza de un «lirio» no se debe a su propio esfuerzo.

Salomón, en todo su fasto

Se alude a la proverbial riqueza y suntuosidad de la corte de Salomón (cf. 1 Re 10,4-5.21.23; 2 Cr 9,4.20.22).

Cualquiera de ellos

Literalmente: «uno de éstos»; sobre la construcción *hen toutōn* —numeral *heis,* con genitivo partitivo— véase la Introducción general, t. I, p. 204.

v. 28. *La hierba*

El juego de imágenes que emplea aquí Jesús sigue un proceso de reducción: de las aves («cuervos») a las flores («lirios»); de las flores a la simple «hierba». Aquí radica su argumento *a minori ad maius*. Habría que recordar, a este propósito, las descripciones veterotestamentarias de la fragilidad pasajera de la hierba (Is 37,27; 40,6-8; Job 8,12; Sal 37,2; 90,5-6; 102,12; 103,15). Pero las palabras de Jesús trasforman la imagen, al cargar el acento en la cuidadosa providencia de Dios, que se preocupa hasta de vestir a la hierba.

Gente de poca fe

Un adjetivo griego como *oligopistos* —compuesto de *oligos* (= «poco», «pequeño») y *pistos* (= «fiel», «creyente»)—, aunque añadido, ya en la formulación de «Q», a los datos de la tradición, no tiene equivalencia en ninguna lengua semítica; por eso difícilmente se puede atribuir al propio Jesús histórico. En los escritores cristianos aparece con relativa frecuencia; pero, naturalmente, depende del Nuevo Testamento. Lucas lo emplea exclusivamente aquí; en Mateo, en cambio, es más frecuente (cf. Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8). El apóstrofe —naturalmente, en vocativo— subraya la actitud del que no confía ciegamente en que Dios le procurará todo lo necesario para la subsistencia.

v. 29. *No andéis buscando*

El correspondiente pasaje de Mateo dice, más bien: «no andéis agobiados pensando ...» (Mt 6,31).

No os angustiéis

Lucas emplea un verbo griego más bien raro: *meteōrizesthe,* que tambien se encuentra, con el mismo significado, en Polibio, *Hist.* V, 70, 10: POxyrh 1679; Flavio Josefo, *Ant.* XVI, 4, 6, n. 135. El sentido habitual de *meteōrizesthai* es «exaltarse», «engreírse», «vanagloriarse», y así lo han interpretado bastantes traducciones, como la Vg (= *nolite in sublime tolli),* Lutero, Tyndale, etc. Pero esa traducción no parece la más adecuada en este contexto de Lucas. El Evangelio según Mateo (Mt 6, 31) no tiene estricto paralelismo con esta formulación lucana; ¿es que omitió Mateo la fórmula de «Q»? Véanse más detalles en K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas,* 162; K. Deissner, TDNT 4, 630-631; J. Molitor, BZ 10 (1966) 107-108.

v. 30. *Los paganos*

Literalmente: «las naciones del mundo», que no conocen a Dios (cf. 1 Tes 4,5). Su ansiedad febril por «buscar» comida y bebida les produce un profundo desasosiego, que no les deja vivir tranquilos.

Vuestro Padre

En la providencia de Dios se muestra su aspecto «paternal». Cf. Lc 2, 49; 6,36; 9,26; 11,2.13; 22,29; 24,49. Lo malo es que, con demasiada frecuencia, nos olvidamos de la paternidad divina. Cf. Os 9,1-4.

v. 31. *El Reino de Dios*

Literalmente: «su Reino». En Mt 6,33 se añade: «y su justicia»; cf. Mt 5,6. Jesús exhorta a sus discípulos a que se dejen dominar por la idea del Reino de Dios, de modo que, a través de sus propias vidas, se pueda extender el área de su influencia y el Reino se haga verdaderamente una realidad. Cf. Introducción general, tomo I, pp. 256-261; véase también la «nota» exegética a Lc 4,43. Anteriormente, en Lc 11,2, Jesús les ha enseñado a orar: «¡Padre! ... que venga tu Reino»; ahora no se trata de una oración, sino más bien de establecer una jerarquía de valores: el que busca verdaderamente el Reino de Dios recibirá del Padre lo necesario para su propia subsistencia. Cf. Introducción general, tomo I, p. 125.

v. 32. *No tengáis miedo*

La fórmula de confianza con la que, en el Antiguo Testamento, Dios garantiza su protección al pueblo y a sus responsables resuena, una vez más, en la obra de Lucas (cf. Lc 2,10; 5,10; 8,50; Hch 18,9; 27,24); véase la «nota» exegética a Lc 1,13. La seguridad de ese «rebaño pequeño» no estriba en números, sino en el que da su protección, en la providencia del «Padre». Véanse, a este respecto, Lc 10,3: «os envío como corderos entre lobos», y Hch 20,29.

Rebaño pequeño

El apelativo puede ser una resonancia de Is 41,14: «No temas, gusanito de Jacob, oruga de Israel; yo mismo te auxilio —oráculo del Señor—, tu redentor es el Santo de Israel» (compárese el texto hebreo con la versión de los LXX). Jesús promete a su *pequeña* comunidad el don *más grande* que el Padre puede conceder.

Confiaros su Reino

En esa comunidad «pequeña» se va a realizar el Reino de Dios como «don del Padre». En esta donación del Reino se cumple la visión de Daniel: «Vi venir en las nubes del cielo una figura humana (como un Hijo de hombre), que se acercó al anciano y se presentó ante él. Le dieron poder real y dominio; todos los pueblos, naciones y lenguas le respetarán. Su dominio es eterno y no pasa, su reino no tendrá fin» (Dn 7,13-14). Y más adelante: «El poder real y el dominio sobre todos los reinos bajo el cielo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo» (Dn 7,27). Pues ahora, el Reino es la herencia de los discípulos de Jesús. Cf. Lc 22,29-30, donde el Maestro confiere a sus apóstoles ese mismo poder real: «Yo os confiero la realeza como mi Padre me la confirió a mí».

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,22-32

Avanzo, M. *Jesús y la conducción de la comunidad:* RevistB 37 (1975) 16-22.

Degenhardt, H.-J., *Lukas, Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften: Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1965) 80-85.

Fusch, E., *Die Verkündigung Jesu: Der Spruch von den Raben,* en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (ed. por H. Ristow/K. Matthiae; Berlín ³1964) 385-388.

Meyer, B. F., *Jesus and the Remnant of Israel:* JBL 84 (1965) 123-130.
Montgomery, J. A., *Some Correspondence between the Elephantine Papyri and the Gospels:* ExpTim 24 (1912-1913) 428-429.
Nötscher, F., *Das Reich (Gottes) und seine Gerechtigkeit (Mt 6,33 vgl. Lc 12,31):* Bib 31 (1950) 237-241.
Pesch, R., *Die kleine Herde: Zur Theologie der Gemeinde* (Graz 1973).
Pesch, W., *Zur Formgeschichte und Exegese von Lk 12,32:* Bib 41 (1960) 25-40.
Riesenfeld, H., *Vom Schätzesammeln und Sorgen — Ein Thema urchristlicher Paränese: Zu Mt VI 19-34,* en *Neotestamentica et patristica* (Hom. a Oscar Cullmann en su sesenta cumpleaños; ed. por W. C. van Unnik; NovTSup 6; Leiden 1962) 47-58.

82. *UN TESORO EN EL CIELO*
(12,33-34)

[33]Vended vuestras posesiones y dadlas como limosna. Haceos bolsas que no se estropeen, un tesoro inagotable en el cielo, adonde no se acercan los ladrones ni la polilla lo echa a perder. [34] Porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón.

COMENTARIO GENERAL

La exhortación a los discípulos continúa con una recomendación extremadamente radical sobre el uso que se debe hacer de las posesiones materiales para que se conviertan en un tesoro imperecedero (Lc 12,33-34).

El primer consejo (v. 33a) es de cuño indiscutiblemente lucano; en él resuena la precedente amonestación a los fariseos, en Lc 11,41 (cf. S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten,* 142). La segunda parte del v. 33 y el v. 34 proceden de «Q». La exhortación tiene también su paralelismo en el Evangelio según Mateo, en otra sección del discurso de la montaña (Mt 6,19-21 o posiblemente Mt 6,20-21, como piensa G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 286). Por lo que se refiere al paralelismo entre los dos sinópticos, nos encontramos, una vez más, con una indudable semejanza genérica, pero, al mismo tiempo, con una serie de matizaciones específicas que crean verdaderos problemas para decidir si además de «Q» hay que postular la intervención de las fuentes particulares («M» o «L»). En opinión de T. W. Manson *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 114), que sigue a W. Bussmann *(Synoptische Studien),* Lucas reproduce la formulación de «Q», mientras que Mateo depende de su fuente particular («M»). Por su parte, W. Grundmann *(Das Evangelium nach Lukas,* 262), piensa que estos dos versículos son el contrapunto de la parábola del rico insensato (Lc 12,16-21) y que, originariamente —ya en «L»—, constituían la conclusión de esa parábola. Ante opiniones tan diversas, no podemos afirmar nada con absoluta seguridad. Si Lucas tuvo acceso a una formulación de estas máximas, tal como aparecen en Mateo, lo único que se puede

deducir es que las ha abreviado considerablemente. Y eso es lo que parece más probable, ya que el v. 34 es prácticamente idéntico en los dos sinópticos. En el v. 33bcd, Lucas elimina los detalles plásticos, pero repetitivos, que, en la redacción de Mateo, describen las técnicas de los ladrones (cf. Mt 6,20c); la supresión se debe, probablemente, al hecho de que la estructura arquitectónica en la que piensan Lucas y su comunidad difería notablemente de la que refleja Mateo. Por otra parte, J. Jeremias *(Die Sprache des Lukasevangeliums,* 218) considera como redacción de Lucas los verbos *engizein* (= «acercarse») y *diaphtheirein* (= «echar a perder», «destruir»). En el v. 34, Lucas ha introducido el plural *hymōn* (= «de vosotros», «vuestro»), por concordancia con la segunda persona del plural, que predomina en el versículo precedente (v. 33: «vended», «dad», «haceos»); la formulación de Mateo (Mt 6,21), excepto el uso del singular *(sou* = «de ti», «tu»), es idéntica a la de Lucas.

Otra versión de estas máximas se encuentra en el Evangelio copto según Tomás, como adición a la parábola del traficante en perlas: «Lo mismo debéis hacer vosotros: buscad tesoros que no puedan estropearse, (sino) que permanezcan intactos; adonde no se acerquen polillas, para destruirlos, ni gusanos que puedan echarlos a perder» (EvTom 76). Es difícil que esta versión copta sea más primitiva que la formulación canónica.

Desde el punto de vista de historia de las formas, las máximas son decididamente «exhortativas» (cf. R. Bultmann, HST 77). El v. 34 no estaría fuera de lugar en la literatura profana *(ibíd.,* 82, 84). No parece que tenga connotación escatológica; en cambio, sí parece tenerla el v. 33bcd.

Lo que Jesús propone en estas máximas es una exigencia radical con respecto a las posesiones materiales; y, al mismo tiempo, impone la actitud que debe adoptar el discípulo frente a esas realidades de la existencia. La postura no admite interpretaciones: hay que «venderlas» y darlas «como limosna». Sólo de esta manera podrá el discípulo procurarse «bolsas que no se estropeen» y acumular «un tesoro inagotable», precisamente «en el cielo». Más adelante, en Lc 16,13, Jesús volverá a tocar ese mismo tema, e incluso con mayor radicalidad. En el libro de los Hechos, especialmente en los primeros capítulos, Lucas describirá la vida de la naciente comuni-

dad cristiana como una práctica de este mismo principio (cf. Hch 2,42-47; 4,32-35), hasta que el idilio se rompe con un dramático incidente: la simulación hipócrita de Ananías y Safira (Hch 5,1-11).

En cierto sentido, el v. 34 constituye el mejor resumen de la enseñanza de Jesús. El corazón, en cuanto sede de las aspiraciones humanas, tiene que tener un punto de atracción: un «tesoro» depositado «en el cielo». Los términos de la máxima no especifican en qué consiste ese tesoro o por qué es duradero. Lo que sugiere es más bien la razón por la que una comprometida búsqueda del Reino puede encontrar un obstáculo en la ansiedad por tener cubiertas las necesidades perentorias de la subsistencia: la comida, la bebida y el vestido pueden convertirse en polos de atracción que lleguen incluso a seducir el corazón del hombre, desviándole de su verdadero destino. La máxima, en sí misma, no tiene una connotación escatológica; pero, en su contexto, sí adquiere una cierta matización en ese sentido. Con todo, su horizonte no es el de la consumación definitiva, sino más bien el destino individual, después de la muerte (cf. W. Pesch, *Zur Exegese von Mt 6,19-21 und Lk 12, 33-34:* Bib 41, 1960, 374). En esta perspectiva, la recomendación de Jesús exige mantenerse en guardia para que el corazón no se deje seducir por los atractivos materiales.

Con estas dos máximas concluyen las advertencias de Jesús contra «toda forma de avaricia» (cf. Lc 12,15). Las recomendaciones que siguen a continuación abordarán un nuevo tema.

NOTAS EXEGETICAS

v. 33. *Vended vuestras posesiones*

Sobre el mismo tema, véase Lc 18,22; cf. Mt 19,21. La motivación de esa actitud ha quedado enunciada en Lc 12,21: ser «rico para con Dios». Véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 8,3 e Introducción general, tomo I, pp. 418-420.

Dadlas como limosna

En su invectiva contra los fariseos, Jesús ya ha expresado esa postura (cf. Lc 11,41). Con una exigencia menos radical, el viejo Tobit aconseja así a su hijo: «Da limosna de tus bienes y no seas tacaño. (...) Haz limosna en proporción a lo que tengas; si tienes poco, no temas dar

limosna conforme a ese poco. (...) El que hace limosna presenta al Altísimo una buena ofrenda» (Tob 4,7-11). Cf. Eclo 35,2.

Haceos bolsas que no se estropeen
Si una bolsa está agujereada es fácil que se pierda el dinero. Esta recomendación concreta no tiene paralelo en Mt 6,19.

Un tesoro inagotable en el cielo
La misma idea volverá a aparecer en Lc 16,9c; 18,22e. Lucas ha añadido a la formulación de «Q» el adjetivo calificativo *anekleipton;* aunque en el epígrafe lo hemos traducido por «inagotable», la idea es que ese tesoro no se perderá con la muerte. Cf. Lc 12,16-21; Eclo 29,11-12; Col 3,2.

Adonde no se acercan los ladrones
La seguridad de ese tesoro —«en el cielo»— lo hace inaccesible a las estratagemas de los ladrones.

Ni la polilla lo echa a perder
Otro ejemplo, tomado de la vida social —o, más bien, doméstica—, en la que imperaba la norma de guardar los vestidos más caros —signo inequívoco de riqueza— en unos armarios especiales, pero no inmunes al acoso de la polilla.

v. 34. *Donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón*
En la literatura griega profana podemos encontrar un buen número de paralelos de esta máxima, pero ninguno es tan lapidario como el que aquí nos ofrece Lucas. A modo de ejemplo pueden verse Sexto Empírico, *Hypotyp.*, 1, 136; Epicteto, *Diatr.* II, 22, 19.

El sentido no deja lugar a dudas: Si vuestro tesoro está en el cielo, vuestro corazón no tendrá otras aspiraciones que las realidades celestes.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,33-34

Degenhardt, H.-J., *Lukas, Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften: Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1965) 85-93.

Mees, M., *Das Sprichwort Mt. 6,21/Lk. 12,34 und seine ausserkanonischen Parallelen:* «Augustinianum» 14 (1974) 67-89.

Pesch, W., *Zur Exegese von Mt 6,19-21 und Lk 12,33-34:* Bib 41 (1960) 356-378.

83. *CRIADOS VIGILANTES Y FIELES* (12,35-46)

35 Tened puesto el delantal y las lámparas encendidas. 36 Pare-
ceos a los que aguardan a que su amo vuelva de la boda, a la
hora que sea, preparados para abrirle en cuanto llegue y llame
a la puerta. 37 ¡Dichosos esos criados si el amo, a su llegada,
los encuentra en vela! Os aseguro que será él el que se ponga
el delantal, los haga ponerse a la mesa y les vaya sirviendo uno
a uno. 38 Y si llega ya entrada la noche, o incluso de madrugada,
y los encuentra así, ¡dichosos ellos!

39 Pero sabed también que si el dueño de la casa supiera a
qué hora va a llegar el ladrón, no dejaría que le abrieran un
boquete en su casa. 40 Pues estad preparados también vosotros,
porque, cuando menos lo esperéis, llegará el Hijo de hombre.

41 Entonces Pedro le dijo:

—Señor, ¿dices esa parábola para nosotros o para todos
en general?

42 El Señor respondió:

—Vamos a ver, ¿quién es ese administrador fiel y cuida-
doso al que su amo pone al frente del servicio para que les
reparta su ración a sus horas? 43 ¡Dichoso ese criado si su
amo, al llegar, lo encuentra cumpliendo con su deber! 44 Os
aseguro que le confiará la administración de todos sus bienes.
45 Pero suponed que ese criado se pone a pensar en su interior:
'Mi amo todavía tardará en llegar', y empieza a maltratar a
los mozos y a las muchachas y se pone a comer y a beber y a
emborracharse. 46 Pues llegará el amo de ese criado el día que
menos se lo espere y a la hora más imprevista, y le quitará el
cargo, y le hará correr la suerte de los desleales.

En esa dinámica del viaje de Jesús a Jerusalén se introduce un cambio de tema. Jesús acaba de exponer su pensamiento sobre la actitud del discípulo frente a los bienes materiales; y de ahí pasa a una advertencia sobre la vigilancia y la fidelidad (Lc 12,35-46). Como se deduce del v. 54, la exhortación sigue dirigida a los discípulos. Por otra parte, a pesar del cambio de tema —exclusivo de Lucas, ya que el pasaje correspondiente de Mateo está en otro contexto, como veremos más adelante—, Jesús parece establecer cierta vinculación con lo precedente. Tanto la vigilancia como la fidelidad no son absolutamente ajenas a las instrucciones sobre el «tesoro imperecedero» y sobre la actitud frente a las cosas más necesarias para la subsistencia. Aunque la yuxtaposición de los temas parece, a primera vista, exclusivamente literaria, en realidad tiene cierta relación con la propia vida del hombre, ya que la despreocupación por los bienes de la existencia terrena —tesoros vulnerables por los ladrones y la polilla— impone un nuevo rumbo a las expectativas humanas, es decir, una orientación hacia el «tesoro» trascendente, hacia la bienaventuranza que pronuncia el dueño de la vida.

Las diversas recomendaciones que se suceden en el discurso no representan una unidad originaria, sino que están unidas artificialmente. No cabe duda que los vv. 35-38 proceden de «L», ya que son exclusivos de la recensión evangélica de Lucas (cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 264; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle,* 69; C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino,* 151-160). R. Bultmann (HST 118) propone considerar estos versículos como pertenecientes a «Q», aunque Mateo haya optado por suprimirlos e introducir, en su lugar, una parábola procedente de «M»: la de las diez muchachas (cf. Mt 25,1-13). La sugerencia ha tenido eco en otros muchos comentaristas (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 176; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 115; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 533; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 288). Sin embargo, aparte de la coincidencia en la temática común de la vigilancia, los detalles figurativos cambian radicalmente el punto de vista en ambas redacciones.

Por tanto, lo lógico es considerar los vv. 35-38 como procedentes de «L», ya que no tienen ningún paralelismo en la redacción de Mateo. No es ése el caso de los vv. 39-40, que proceden de «Q» y tienen su correspondencia en Mt 24,43-44 (cf. Introducción general, tomo I, p. 141). Probablemente ha sido Lucas el que ha abreviado la formulación; aunque G. Schneider (*Das Evangelium nach Lukas,* 289) piensa lo contrario, es decir, que la modificación de las máximas hay que atribuirla a Mateo. La misma idea, pero con distinta redacción —¿independiente tal vez?— aparece también en Marcos, al final del llamado «discurso escatológico» (Mc 13, 35-36). En el caso de Lucas, una vez que ha introducido aquí los materiales procedentes de «Q» (vv. 39-40), no vuelve a repetirlos en Lc 21 —su propia versión del discurso escatológico— para evitar un «duplicado» procedente de «Mc» (cf. Introducción general, tomo I, p. 146). La influencia de la formulación de «Mc» es, probablemente, la razón por la que Mateo ha introducido los materiales procedentes de «Q» en su discurso también llamado escatológico (Mt 24,43-44).

Los vv. 41-42a, de carácter transicional, son de indudable composición lucana (cf. R. Bultmann, HST 335); difícilmente pueden atribuirse a «Q», como piensa I. H. Marshall (*The Gospel of Luke,* 533). Los que sí proceden de «Q» son los vv. 42b-46, ya que tienen su correspondencia en Mt 24,45-51, que también forma parte de su discurso escatológico. La formulación es prácticamente idéntica en ambas recensiones (cf. Introducción general, tomo I, p. 138; sólo que Mateo ha introducido un cambio —«hipócritas» en lugar del original de «Q»: «desleales»— y ha añadido, a modo de conclusión: «Allí será el llanto y el rechinar de dientes» (cf. Mt 24,51), igual que en Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 25,30.

El Evangelio copto según Tomás recoge también un paralelo del v. 39, aunque en un contexto distinto. Jesús, respondiendo a una pregunta que le ha planteado María (Magdalena), dice, entre otras cosas: «Por eso yo digo: Si el dueño de la casa supiera a qué hora iba a venir el ladrón estaría en guardia antes de que se presentara el intruso, y no le dejaría abrir un boquete en la casa de su propiedad para arramblar con sus enseres. Pues vosotros estad en guardia contra el mundo...» (EvTom 21); véase igualmente EvTom 103. Como se ve, la versión copta depende fundamentalmente de

Mateo más que de Lucas. Véase también Mc 3,27. Cf. J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 122; W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition un zu den koptischen Evangelienübersetzungen,* 67-69. La omisión de toda referencia al «Hijo de hombre» puede ser un motivo para pensar que el título es una adición introducida posteriormente en la máxima originaria (cf. Introducción general, tomo I, p. 352).

Desde el punto de vista de historia de las formas, los vv. 35-38 son una «exhortación» a la vigilancia durante la ausencia del amo. R. Bultmann (HST 118) considera los vv. 37-38 como un desarrollo alegórico de la comparación propuesta en v. 36, negando expresamente el calificativo de «parábola». Otros comentaristas —por ejemplo, G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 289— no tienen el menor escrúpulo en calificar los vv. 35-38 como «la parábola de los criados vigilantes». El problema se debe, en parte, a la transición introducida por Lucas (vv. 41-42a), que emplea el término «parábola» *(parabolē)* con referencia a los versículos precedentes. Pero, en primer lugar, ¿qué sentido tiene el término «parábola»? Y, por otra parte, ¿se incluyen también en esa denominación los vv. 35-38? Los vv. 39-40 se pueden considerar, al menos, como restos de una parábola, aunque carecen de la frase comparativa con la que normalmente se introduce el género. El v. 40 constituye la aplicación de esa parábola, y la denominación expresa *parabolē,* en el v. 41, tiene que referirse, al menos, a los versículos precedentes (39-40). Por otra parte, a la pregunta formulada por Pedro responde Jesús con otra especie de «parábola» o «semejanza» (vv. 42b-46), aunque también en este caso falta explícitamente la comparación inicial y la aplicación conclusiva; en realidad, todo comienza con una pregunta (cf. R. Bultmann, HST 171). Resumiendo, se puede decir que este pasaje está configurado por una serie de consejos de carácter escatológico. Pero la pregunta es la siguiente: ¿cuál es su verdadero punto de referencia? ¿Qué llegada es esa que hay que esperar en actitud de «vigilancia»? Antes de dar respuesta a esa cuestión fundamental, examinemos someramente el significado de estas advertencias.

Las instrucciones de Jesús se pueden reducir a estos tres apartados: 1) criados vigilantes, en ausencia de su señor; 2) actitud

vigilante del dueño de la casa; 3) conducta del administrador durante la ausencia del amo. En cuanto colección unitaria, todas estas recomendaciones presentan, en forma de parábola, diversas actitudes tanto de los criados como de los amos y sus respectivas relaciones.

1. La primera serie de máximas, tal como aparecen en la recensión evangélica de Lucas (vv. 35-38), quiere inculcar en el discípulo una actitud de vigilancia y de disponibilidad frente a unas perspectivas escatológicas. Ahora, en su condición presente, los discípulos son como unos criados que, en ausencia de su señor, deben seguir cumpliendo sus obligaciones, porque el amo puede presentarse de un momento a otro. Si el amo, a su llegada, los encuentra en vela, recompensará sus servicios. Es más, llegará incluso a cambiar los papeles y se pondrá él mismo a servirles; es decir, los admitirá a compartir su propia mesa en el banquete escatológico (véase la «nota» exegética a Lc 13,29). A pesar de la doble «bienaventuranza» (vv. 37.38), el tema de la recompensa es secundario; lo que predomina realmente es la actitud de vigilancia y de disponibilidad.

2. Los vv. 39-40 —retazos de una hipotética «parábola»— acentúan el mismo tema, aunque desde otro punto de vista. La actitud vigilante se centra ahora en el amo de casa. Es él el que debe estar en guardia para impedir que entre el ladrón y le desvalije la casa, llevándose todas sus posesiones. El factor «tiempo» es de capital importancia; pero no como piensa H. Conzelmann (*Theology,* 108), en el sentido de «retraso», ya que ese elemento no aparece hasta el v. 45 («*Mi amo todavía tardará en llegar*»). El «tiempo» juega como factor sorpresa, que hace imposible cualquier medida de tipo preventivo (cf. E. Linnemann, *Jesus of the Parables: Introduction and Exposition,* 135). Contra la opinión de G. Schneider (*Das Evangelium nach Lukas,* 289), es absolutamente erróneo clasificar este pasaje como «la parábola del ladrón». De encuadrarlo en ese género, habría que clasificarlo más bien como la parábola del propietario informado de un intento de robo. La aplicación —o moraleja— centra la atención del discípulo en la llegada del «Hijo de hombre». También aquí las connotaciones del título presentan al personaje en su papel de juez de la vida humana (cf. Lc 9,26;

17,22.24.26.30; 18,8; 21,27.36), a cuyo veredicto habrá de someterse la conducta de cada uno. En el Evangelio según Lucas, Jesús es indiscutiblemente el «Hijo de hombre». Sí; pero ¿en qué sentido?

3. La pregunta de Pedro da una mayor incisividad a la aplicación, al formular la disyuntiva: ¿Te refieres a nosotros (a los discípulos), o lo dices por todos en general? La respuesta, en su formulación, no parece suficientemente clara. Es raro que comience con una pregunta retórica, a modo de contrarréplica, que enseguida adquiere las características de una parábola. La primera parte de la respuesta es, prácticamente, una repetición de los vv. 36-38. Sólo cambian los personajes: antes, un grupo de criados; ahora, un «administrador fiel y cuidadoso», del que se espera no sólo disponibilidad y vigilancia, sino también un escrupuloso ejercicio de su administración, que supone lealtad al dueño y prudencia en las decisiones. En la segunda parte de la respuesta de Jesús resaltan esas cualidades con mayor relieve, sobre todo por el contrapunto. Normalmente, un administrador es una persona de confianza y responsable en el desempeño de su cometido. Pero puede tener también otra faceta: es posible que, en determinadas circunstancias, sobre todo si se prolonga la ausencia de su amo, se muestre arrogante, prepotente y hasta desenfrenado. Las consecuencias de ese comportamiento son claramente previsibles: será castigado con severidad. También aquí el aspecto de la recompensa es secundario. Lo que se acentúa es la conducta del administrador; es decir, si *durante* la ausencia del señor ha dado muestras de *lealtad responsable* (= «fiel y cuidadoso») y ha tratado con deferencia a sus sobordinados (= «a los mozos y a las muchachas»). Así es como deberá encontrarle su señor *cuando* se presente de improviso. Los dos factores fundamentales son: el «tiempo» y la «conducta responsable». A esta luz se comprende perfectamente que, en caso de un abuso de autoridad por parte del administrador, su castigo responda a esa manifestación de su doble vida; la deslealtad del que debe ser «fiel», la prepotencia del que debe ser «cuidadoso» desembocará en una destitución de sus funciones: *dichotomēsei auton* (= «literalmente: «le cortará en dos»). Posiblemente haya que interpretar esa expresión figurativa en toda la amplitud de su polisemia; es

difícil determinar exactamente la gama de connotaciones alegóricas de tal formulación.

Como ya indicábamos antes de proceder al estudio de estos tres bloques de máximas —o «parábolas»—, el problema fundamental radica en la determinación del verdadero punto de referencia de la actitud de «vigilancia». La mayoría de los comentaristas modernos reconoce en toda esta serie de instrucciones la formulación específica de una tradición sobre determinadas máximas de Jesús que insisten en la vigilancia y la fidelidad como componentes esenciales del comportamiento cristiano. Situándonos en el estadio III de la tradición evangélica, no cabe duda que el título «Hijo de hombre» se refiere a Jesús y que la orientación de toda la serie de máximas apunta hacia su «parusía» o segunda venida. En la dinámica global de la obra de Lucas, ésta es indiscutiblemente la línea de interpretación, sobre todo a la luz de Hch 1,11c; 7,56; 17,30-31. Véase también Introducción general, tomo I, pp. 389-396.

Pero también cabría la posibilidad de que el punto de referencia de la «vigilancia» fuera la propia muerte del individuo, sobre todo teniendo en cuenta la interpretación de Lc 12,20, que proponíamos al analizar ese pasaje (véase, más adelante, nuestro «comentario» general a Lc 12,16-21, en el parágrafo 80). Aunque, desde luego, no se puede excluir absolutamente ese enfoque de la cuestión, parece que el énfasis de esta colección de máximas recae de manera especial sobre la «parusía»; la relación de causalidad («porque») que establece el v. 40 entre «estad preparados» y «llegará el Hijo de hombre» sugiere, indiscutiblemente, esa interpretación.

Otro de los problemas planteados por esta serie de recomendaciones sobre la vigilancia y la disponibilidad es la cuestión sobre su origen histórico: ¿hay que atribuir esas máximas al propio Jesús, o hay que pensar más bien en cierto tipo de exhortaciones comunitarias, nacidas de su expectación de la parusía? A mi modo de ver, atribuir estas recomendaciones sobre la vigilancia (Lc 12,39-40. 42b-46) únicamente a la creatividad de la Iglesia de los orígenes, «como las demás parábolas y tradiciones sobre la parusía conservadas en 'Q'» (cf. S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten,* 269; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle,* 70), equivaldría a trivializar excesivamente los datos del Nuevo Testamento.

Hay que reconocer que la metáfora del ladrón no es frecuente en la literatura judía precristiana, pero la idea de «vigilancia» en una perspectiva tan indiscutiblemente escatológica como la del «día del Señor» tiene raíces muy profundas en toda la literatura profética (cf. Is 13,6; Ez 30,3; Jl 1,15; 2,1; Am 5,18; Abd 15; Sof 1,14-18). Aunque, en los profetas, esa actitud de vigilancia se refiere, en muchas ocasiones, a determinados acontecimientos específicamente relacionados con la propia historia de Israel, no es menos cierto que la idea adquirió unas connotaciones trascendentes que, por encima de lo puramente histórico, llegaron a constituir verdaderas pautas de comportamiento individual (cf. Mal 3,23-24); véase E. Lövestam, *Spiritual Wakefulness in the New Testament*, 8-20.

Habría que recordar, a este propósito, la regla de la comunidad esenia que establecía el turno de las vigilias en Qumrán: «Cada tres noches, durante todo el año, se reunirá toda la comunidad para pasar la noche en vela *(yšqwdw)*, leyendo el Libro y estudiando la ley» (1QS 6,7). Pues bien, ¿no sería razonable atribuir al propio Jesús estas máximas sobre la vigilancia, dado el contexto de su época? O, tal vez, ¿no hubiera podido pronunciarlas como un elemento de su predicación sobre «la llegada del Reino», que implicaba la realidad de un juicio? Cf. Lc 9,26; véase nuestra Introducción general, tomo I, pp. 248ss. Eso no prejuzga la posibilidad de que las máximas se asociaran posteriormente a una figura como el «Hijo de hombre», sobre todo dentro de un proceso de alegorización. De hecho, Mateo incluye esas palabras en su discurso escatológico, y es perfectamente posible que esa contextualización sea tan arbitraria como la opción de Lucas por inserirlas en el contexto particular del viaje de Jesús a Jerusalén. Lo que realmente no se puede hacer es eliminar de esas máximas sobre la vigilancia toda connotación de futuro escatológico. Véase, para más detalles, W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus*, 55; W. Foerster, *Herr ist Jesus: Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses*, 231-232, 268-270.

v. 35. *Tened puesto el delantal*

Literalmente: «estén ceñidos vuestros lomos/vuestra cintura». El participio de perfecto *(periezōsmenai)* indica un estado, no el mero acto de ceñirse (o de ponerse el delantal). En el mundo contemporáneo, en el que se llevaban túnicas muy holgadas que llegaban hasta los pies, la disposición para el trabajo, o para emprender una marcha, se expresaba mediante el acto de ceñirse la cintura con un cinturón. Esa recomendación concreta puede aludir a las instrucciones que el Señor dio a los israelitas para la celebración de la primera Pascua: «la cintura ceñida», como signo de una salida apresurada, nada más pasar el ángel exterminador (cf. Éx 12,11.22-23). Pero, en general, en el Antiguo Testamento, el acto de ceñirse expresa la inmediata disponibilidad para cumplir una misión; cf. 1 Re 18,46; 2 Re 4,19; 9,1; Job 38,3; 40,7. Véanse, además, 11QtgJog 30,1; 34,2-3 (MPAT 36, 42); 1QM 15,14; 16,11; Ef 6,14; 1 Pe 1,3. Filón explica esa señal como «disposición para el servicio» *(De Sacr. Abelis,* 63). Cf. Lc 7,8.

Y las lámparas encendidas

Sobre la función de la «lámpara», cf. Lc 8,16; 11,33. A nivel metafórico, tener «las lámparas encendidas» es signo de una prontitud vigilante y dispuesta (cf. Éx 27,20; Lv 24,2). A Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 330) ve en este detalle «una condensación de la parábola de las diez muchachas (Mt xxv, 1)». Pero eso es, indiscutiblemente, forzar el texto. En primer lugar, Lucas emplea aquí el término *lychnoi,* y no *lampades,* como en la parábola de referencia; por otra parte, los criados con «lámparas encendidas» están dentro de la mansión, mientras que las muchachas aguardan en el exterior, y, finalmente, el que llama a la puerta es «el amo», mientras que en la parábola son las «cinco muchachas imprevisoras». Una cosa es atribuir a Mateo la sustitución de este pasaje por una parábola —supuestamente derivada de «Q»— y otra afirmar osadamente que el detalle de Lucas condensa toda una parábola. Véase, para un análisis ulterior, I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 535.

v. 36. *Los que aguardan a que su amo*

Los discípulos se comparan a unos «criados» *(douloi)* —aunque, en realidad, el texto habla de *anthrōpoi* (= «hombres»)— que esperan la llegada del «amo» *(kyrios).* La exhortación genérica (v. 35) se completa con una comparación. La prontitud de los criados no se refiere

exclusivamente a abrir la puerta, sino a servir a su señor. El término *kyrios* puede hacer referencia a la parusía del «Señor», del «Hijo de hombre» (cf. v. 40), al menos en este estadio III de la tradición evangélica.

Vuelva de la boda, a la hora que sea

Un significado normal del verbo *analyein* es el de «volver», sin implicar más connotaciones (cf. Sab 2,1; Tob 2,9, en los manuscritos B y A; 2 Mac 8,25; Flavio Josefo, *Ant.* XI, 3, 2, n. 34, con referencia expresa a una celebración festiva); véase MM 36. No hay que insistir excesivamente en que se trata de una «fiesta nupcial», puesto que *gamoi* —en plural— puede significar simplemente «fiesta», «celebración festiva». Cf. Lc 14,8; Est 2,18; 9,22.

Llame a la puerta

En el estadio III de la tradición evangélica, ese detalle implica una referencia a Cristo (cf. Ap 3,20). Una manifestación bien clara de la evolución que sufrieron muchas palabras de Jesús en los escritos posteriores del Nuevo Testamento, al quedar aisladas las «parábolas» de su contexto original y adquirir vida propia (cf. R. Bauckham, *Synoptic Parusia Parables and the Apocalypse:* NTS 23, 1976-1977, 172-176). Cf. *Did.,* 16,1.

v. 37. *¡Dichosos!*

Véase la «nota» exegética a Lc 6,20. Se proclama dichoso a los que actúan como criados fieles, preparados para recibir a su señor. Pablo, en 1 Cor 16,13, formula esa actitud con estas palabras: «Estad alerta, manteneos en la fe, sed hombres, sed fuertes». Y en Ap 16,15 se dice: «Mirad, voy a llegar como un ladrón. ¡Dichoso el que está en vela, con la ropa puesta...»

A su llegada

En el estadio III de la tradición evangélica, la expresión tiene que referirse a la parusía; aunque tal vez en el contexto particular de Lucas no se pueda excluir una referencia a la muerte del individuo (cf. Lc 12,20).

Los encuentre en vela

Lucas emplea el participio *grēgorountas* (= «vigilando», «vigilantes», «en actitud despierta»). Cf. J. M. Nützel, EWNT 1, 638-639.

Os aseguro

La fórmula —«En verdad os digo»— ya es suficientemente conocida. Véase la «nota» exegética a Lc 4,24.

Será él el que se ponga el delantal

Literalmente: «se ceñirá él mismo», como indicación de una actitud de servicio. No era habitual —ni lo sigue siendo— tratar a los criados de esta manera (cf. Lc 17,7). Por eso el cambio de funciones es de lo más significativo; el señor compartirá su mesa —el banquete escatológico de la parusía— con sus criados. Cf. Lc 13,29; 22,27-30; Ap 19,9. Véase también Horacio, *Serm.* II, 6, 107-109.

v. 38. *Ya entrada la noche, o incluso de madrugada*

Literalmente: «en la segunda o en la tercera vigilia» (de la noche). Cf. Lc 2,8. La distribución de la noche —de seis de la tarde a seis de la mañana— en diversas «vigilias» era costumbre en la Antigüedad. En el mundo romano se dividía el tiempo en cuatro períodos de tres horas (de las seis a las nueve, de las nueve a las doce, de las doce a las tres y de las tres a las seis); cada uno de los períodos era una «vigilia» o, más bien, una «guardia», porque correspondía a los diversos turnos de centinelas que vigilaban los campamentos (cf. Vegecio, *De re mil.*, 3, 8). Por su parte, el mundo helenístico y el judaísmo dividían la noche en tres «vigilias» de cuatro horas cada una (de las seis a las diez, de las diez a las dos y de las dos a las seis). Cf. Jue 7,19. Flavio Josefo habla de la «cuarta vigilia» (*Ant.* XVIII, 9, 6, n. 356), pero también alude a la división tripartita (cf. *Bell.* V, 12, 2, n. 510). Cf. Mc 13,35-36. Lucas, al parecer, se inclina por la cuádruple división; cf. Hch 12,4. Véase E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 382.

El códice D, parte de los manuscritos de la familia Lake, la versión VL y la siro-curetoniana leen: «Y si llega al atardecer (*hesperinē phylakē* = 'vigilia de la tarde') y los encuentra, los tratará así; e incluso si llega ya entrada la noche o de madrugada...». Hay, además, otros manuscritos que combinan estas variantes. Véase el aparato crítico. De todos modos, el sentido de la expresión no admite dudas: Cuando llegue el amo, a la hora que sea, estad alerta.

¡Dichosos ellos!

Algunos manuscritos —P^{75}— y códices $\aleph^{1}$, B, D, L y unos pocos más leen simplemente el pronombre demostrativo *ekeinoi* (= «esos», «aquellos», «ellos»); pero la mayoría de los unciales y algún minúsculo —por ejemplo, A, Q, W, Θ, Ψ, 070, etc.— añaden el determinativo *douloi*

(= «criados»), tal vez por influencia del v. 37: «¡Dichosos esos criados!»

v. 39. *A qué hora*

En su pasaje correspondiente, Mateo dice: «en qué vigilia» (de la noche); cf. Mt 24,43-44. El cambio de *phylakē* (= «vigilia») a *hōra* (= «hora») hay que atribuirlo al propio Lucas, ya que acaba de usar *phylakē* en el versículo precedente (v. 38), y más adelante, en el v. 46, va a emplear también *hōra* (= «a la hora más imprevista»); aparte de que el término «hora» es mucho más tradicional en el cristianismo. Cf. 1 Jn 2,18.

El carácter indeterminado de la expresión no limita la eventualidad de un robo exclusivamente a la noche. En otros textos del Nuevo Testamento vuelve a aparecer esa imagen (cf. 1 Tes 5,2-4; 2 Pe 3,10; Ap 3,3; 16,15).

No dejaría

La traducción se basa en el texto del P^{75}, de los códices $\aleph^{+}$ y D, de algunos manuscritos de la versión VL y de las versiones siro-sinaítica, siro-curetoniana, sahídica y armenia. El resto de la tradición manuscrita —por ejemplo, códices A, B, L, Q, W, Θ, Ψ, 070, etc.— leen: «estaría en vela y no dejaría...»; pero la adición es sospechosa, ya que puede tratarse de una armonización con Mt 24,43, por el celo de algún copista.

Le abrieran un boquete en su casa

La operación es bastante fácil en unas casas como las de Palestina, cuyas paredes eran de adobe.

v. 40. *El Hijo de hombre*

Sobre el título, véase la «nota» exegética a Lc 5,24 y la Introducción general, tomo I, pp. 349-355.

Algunos manuscritos, sobre todo la familia Freer de códices minúsculos, omiten todo este versículo.

v. 41. *Pedro*

Sobre la figura de Pedro, véanse las «notas» exegéticas a Lc 4,38; 8,45. La pregunta no es una explosión de «la impulsividad de Pedro» (cf. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 331) ni la intervención del «discípulo más representativo» (cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 181). La presencia de

Pedro en este momento de la narración no es más que un recurso literario de Lucas para dar especial relieve a la figura del portavoz de los apóstoles; esta presentación, en sí, no se puede atribuir a Lucas, ya que también en «Mc» Pedro actúa de esa manera. Cf. R. E. Brown y otros (eds), *Peter in the New Testament,* 113-114; W. Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (BWANT 94; Stuttgart 1972) 48-49, n. 74. La pregunta de Pedro, como interlocutor de Jesús, contrasta vivamente con la pregunta del jurista en Lc 11,45. Véanse más detalles en nuestro «comentario» general a Lc 5,1-11.

Señor

Tal vez el vocativo *kyrie* no tenga aquí el sentido pleno del título. Véanse las «notas» exegéticas a Lc 5,8 y 5,12.

Esa parábola

Sobre el sentido de *parabolē,* véase la «nota» exegética a Lc 5,36. Sobre la construcción del verbo *legein* (= «decir») con la preposición *pros* (= «a», «hacia») y subsiguiente acusativo, véase la Introducción general, tomo I, p. 195.

Para nosotros o para todos en general

¿A quién se refiere cada uno de los términos de la disyuntiva? Tenemos que partir del hecho de que la última referencia explícita a «los apóstoles» se produjo en Lc 9,10. Entre esa mención y la situación presente han pasado demasiadas cosas como para identificar el «nosotros» de Pedro con el grupo de «los apóstoles». En todo el contexto precedente, y sobre todo en el inmediato, la distinción más llamativa es la que se hace entre «la multitud» (cf. Lc 12,1.13.54) y «los discípulos» (Lc 12,1.22). Por consiguiente, lo más lógico es identificar *hēmas* (= «nosotros») con «los discípulos» y *pantas* (= «todos») con «la multitud». Así es como hay que interpretar la pregunta de Pedro, a nivel del estadio I de la tradición evangélica; pero, al mismo tiempo, no hay que perder de vista que la pregunta es creación del propio Lucas, es decir, pertenece al estadio III de la tradición evangélica. Eso nos llevaría a ver en la cuestión una de las preocupaciones de los responsables de la comunidad en tiempos de Lucas.

Se deduce, por consiguiente, que «nosotros» no tiene nada que ver con «los Doce»; primero, porque no se mencionan expresamente, y segundo, porque la institución de los Doce, en tiempos de Lucas, no era más que un mero recuerdo del pasado.

v. 42. *El Señor*

Para comprender el alcance del título «el Señor», en contexto narrativo, véase la «nota» exegética a Lc 7,13.

Ese administrador fiel y cuidadoso

Esa misma figura investida de autoridad volverá a salir en Lc 16,1.8. 10-12. El códice D, algunos manuscritos de la versión VL y la versión siro-curetoniana añaden: *ho agathos* (= «bueno», «competente»). Lucas sustituye el indeterminado *doulos* (= «criado», «siervo») de «Q» por el más específico *oikonomos* (= «administrador»); en Mt 24,45 se conserva el término originario *(doulos)*. Cf. 1 Cor 4,1-5. Véase J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 56, n. 25.

Pone al frente del servicio

Se deduce de esta expresión que el *oikonomos* no es únicamente el «administrador» de las posesiones materiales del amo, sino una especie de «mayordomo» investido de autoridad sobre los demás criados de la casa. Es posible que en la concepción de Lucas haya una referencia a los responsables de la comunidad.

Para que les reparta su ración

El sentido de finalidad se expresa con un infinitivo precedido del artículo en genitivo: *tou didonai* (= «para dar»). Cf. BDF nn. 390, 4, y 400, 5.

En vez del término más corriente *trophē* (= «alimento»), que es el originario de «Q» (cf. Mt 24,45), Lucas emplea aquí otro más bien raro: *sitometrion* (= «medida de trigo», de ahí «ración»), que no aparece en ningún texto de la literatura griega, pero que sí se puede encontrar en los papiros procedentes de Egipto. Cf. MM 576.

A sus horas

La locución *en kairō* —incluso sin artículo definido— se emplea con significado genérico. Véase la «nota» exegética a Lc 4,13. Cf. Lc 20,10, donde se dice simplemente *kairō*, sin la preposición *en*.

v. 43. *¡Dichoso!*

Ya hemos analizado la fórmula de «macarismo» en la «nota» exegética a Lc 6,20. Véase también vv. 37.38 de este mismo pasaje que comentamos.

Ese criado

El que anteriormente ha recibido la denominación de *oikonomos* (= «administrador», «mayordomo») se describe ahora simplemente como *doulos* (= «criado»); Lucas conserva el término de «Q» (cf. Mt 24,46).

v. 44. *Os aseguro*

Véase la «nota» exegética a Lc 9,27. En su formulación, Lucas elimina el término *amēn,* de «Q» (cf. Mt 24,47), y lo sustituye por *alethōs,* de idéntico significado (= «en verdad»). Véase, sin embargo, el precedente v. 37b, donde la fórmula es: *amēn legō hymin.*

Le confiará la administración de todos sus bienes

Posiblemente hay que interpretar esta frase en el sentido de una participación tanto en la autoridad como en las posesiones del amo. Sobre el término *tois hyparchousin* (= «bienes», «posesiones»), véase la «nota» exegética a Lc 8,3.

v. 45. *Ese criado*

Lucas conserva simplemente el texto de «Q». Mateo, en cambio, ya desde el principio, le caracteriza como «ese criado irresponsable» *(kakos doulos);* la calificación parece un tanto extraña, ya que todavía no sabemos por qué ese criado es un «irresponsable».

Se pone a pensar en su interior

Literalmente: «dice en su corazón». Véase la «nota» exegética a Lc 12,17.

Todavía tardará en llegar

Ahora es cuando se introduce en la parábola la idea de «retraso». La expresión griega *chronizein* seguido de infinitivo es una construcción derivada de los LXX (cf. Dt 23,22). Como indican sus reflexiones, el mayordomo se ha dado cuenta de que, en ausencia del amo, puede aprovecharse de su autoridad para satisfacer sus instintos.

Se pone a comer y a beber y a emborracharse

Mateo, en su pasaje correspondiente, escribe: «come y bebe con borrachos» (Mt 24,49). La combinación de estos tres verbos, y en el mismo orden, aparece en Cant 5,1: «comed, bebed y emborrachaos, mis amigos» (LXX); al parecer es una fórmula estereotipada para describir el desenfreno orgiástico de una celebración salvaje o de una conducta libertina.

v. 46. *El día*

La expresión implica una reminiscencia del «día del Señor», elemento característico de la escatología profética; cf., por ejemplo, Jl 2,31.

Le quitará el cargo

Literalmente: «lo partirá en dos» *(dicho-tomēsei)*. Según ciertos comentaristas, hay que entender esa expresión a la letra (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 177; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 332). Pero es más lógico interpretarla en sentido figurativo: «le castigará severamente» o «le quitará el cargo». Posiblemente, el carácter «dicotómico» del castigo pretende reproducir la «doble vida» del administrador que se ha descrito anteriormente como «fiel y cuidadoso». Para un análisis ulterior, véanse O. Betz, *The Dichotomized Servant and the End of Judas Iscariot (Light on the Dark Passages: Matthew 24,51 and parallel; Acts 1,18).* RevQ 5 (1964-1966) 44-47; J. Jeremias, *The Parables of Jesus,* 57, nn. 30-31; P. Ellingworth, *Luke 12.46 — Is There an Anticlimax here?:* BT 31 (1980) 242-243.

Le hará correr la suerte de los desleales

Literalmente: «y pondrá su parte/porción con los in-fieles». El adjetivo negativo *apistōn* (= «de los des-leales/in-fieles») corresponde, en clara antítesis, al adjetivo *pistos* (= «fiel», «leal») del precedente v. 42. Mateo, en su pasaje correspondiente, lo sustituye por «hipócritas» (Mt 24,41), apelativo más bien común en el primer evangelista (cf. Mt 6, 2.5.16; 7,5; 15,7; 22,18; 23,13.14.15; 24,51). Véase la «nota» exegética a Lc 12,1.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,35-46

Bauckham, R., *Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse:* NTS 23 (1976-1977) 162-176.

Betz, O., *The Dichotomized Servant and the End of Judas Iscariot (Light on the Dark Passages: Matthew 24,51 and parallel; Acts 1, 18):* RevQ 5 (1964-1966) 43-58.

Clarke, A. K./Collie, N. E. W., *A Comment on Luke xii 41-58.* JTS 17 (1915-1916) 299-301.

Deterding, P. E., *Eschatological and Eucharistic Motifs in Luke 12. 35-40·* «Concordia Journal» 5 (1979) 85-94.

Dodd, C. H., *Las parábolas del Reino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 151-160.

George, A., *L'Attente du maître qui vient: Lc 11,32-48:* AsSeign 50 (1974) 66-76.

Gollinger, H., *«Ihr wisst nicht, an welchem Tag euer Herr kommt»: Auslegung vom Mt 24,37-51:* BibLeb 11 (1970) 238-247.

Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 48-66, 90-96 y 101-102.

Joüon, P., *La parabole du portier qui doit veiller (Mc 13,33-37) et la parabole des serviteurs qui doivent veiller (Lc 12,35-40):* RSR 30 (1940) 365-368.

Lövestam, E., *Spiritual Wakefulness in the New Testament* (Lunds Universitets Årsskrift 1/55.3; Lund 1963) 92-107.

Schneider, G., *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium* (Stuttgart 1975) 20-37.

Smitmans, A., *Das Gleichnis vom Dieb,* en *Wort Gottes in der Zeit* (Hom. a Karl Hermann Schelkle en su sesenta y cinco cumpleaños; ed. por H. Feld/J. Nolte; Düsseldorf 1973) 43-68.

Tödt, H. E., *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (Filadelfia 1965) 88-94.

Weiser, A., *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (SANT 29; Munich 1971) 161-225.

84. *RETRIBUCION SEGUN LOS MERITOS* (12,47-48)

[47] Pues bien, ese criado, que, conociendo la voluntad de su señor, no prepara todas las cosas o no las hace como su señor desea, recibirá muchos palos. [48] Pero el que, sin conocer esa voluntad, hace algo que merece castigo, no recibirá tantos palos.

¡Al que mucho se le dio, mucho se le exigirá! ¡Al que se le confiaron más responsabilidades, más se le pedirá!

COMENTARIO GENERAL

La instrucción de Jesús sobre las responsabilidades inherentes al desempeño escrupuloso de un cometido de confianza continúan con unas *máximas sobre el castigo que ha de aplicarse a los criados incompetentes*. El acento recae sobre la culpabilidad del criado por no haber sabido mantenerse a la altura de las expectativas de su señor. La parábola precedente se centraba en la confianza y en la lealtad; ahora, la instrucción de Jesús se orienta hacia los resultados de un comportamiento irresponsable: toda negligencia tendrá su justo merecido.

Los dos versículos en cuestión (vv. 47-48) tienen que proceder de «L», la fuente particular de Lucas, ya que sólo aparecen en su narración evangélica (cf. Introducción general, tomo I, p. 148). La adición de estas observaciones se realiza por medio de un enlace verbal: «ese criado» (vv. 45.47), aunque, en el texto griego, el orden de las palabras es distinto: *ho doulos ekeinos* (= «el criado ese»: v. 45) y *ekeinos ... ho doulos* (= «ese criado»: v. 47). Por otra parte, el adjetivo demostrativo *ekeinos* (= «ese») recibe adecuada explicación en las observaciones siguientes. Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 222.

Desde el punto de vista de historia de las formas, hay que considerar estas reflexiones como «advertencias» de Jesús (cf. R. Bultmann, HST, 117, 168). Las dos máximas conclusiones (v. 48bc)

son, en realidad, un «proverbio», un enunciado de sabiduría popular que existía independientemente y que se ha unido a lo anterior de una manera un tanto artificiosa. Pero todo el conjunto de la instrucción adquiere las características de una parábola. Las dos partes del epifonema conclusivo están construidas en perfecto paralelismo sinonímico. El v. 48a es probablemente un paréntesis que reformula, en paralelismo antitético, lo ya enunciado en el precedente v. 47. El 48b establece, en forma de máxima, el principio fundamental en el que se funda la «advertencia» (v. 47). Y, finalmente, el v. 48c recoge lapidariamente el mensaje del principio en el que se basa toda la instrucción.

En estas reflexiones, la atención de Jesús se centra en el criado desobediente, en el que no cumple de manera satisfactoria las exigencias de su función y que, por consiguiente, es el único responsable de la recompensa —en este caso, del castigo— que se merece. Éste es directamente proporcional al grado de conocimiento, que determina la culpabilidad. La desobediencia intencionada del holgazán, que conoce perfectamente sus obligaciones, recibirá un castigo mayor que la del pobre atolondrado, cuyas capacidades no dan para más. Y el «proverbio» da la explicación: Al criado que tiene buenas cualidades se le exigirá —es decir, Dios le exigirá— mucho; pero al que tiene un cargo de mucha responsabilidad se le exigirá mucho más. En el estadio I de la tradición evangélica es perfectamente concebible que el propio Jesús hubiera dirigido estas observaciones a los jefes de la comunidad judía (cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 224); pero, tal como se presentan en el Evangelio según Lucas, o sea, en el estadio III de la tradición, los destinatarios son, evidentemente, los responsables de la comunidad cristiana.

Las máximas, en su conjunto, constituyen una nueva matización y un comentario más incisivo a la respuesta que Jesús acaba de dar a la cuestión de Pedro (vv. 41.42-46). La respuesta se abre con una referencia al «administrador fiel y cuidadoso» (vv. 42-44), para pasar inmediatamente a la figura del desaprensivo, que se aprovecha con el mayor descaro de su situación privilegiada (vv. 45-46). Este segundo aspecto es el que sirve de transición para un severo comentario sobre el discípulo incompetente y sin escrúpulos que

pretenda burlar las órdenes de su señor o también sobre el irreflesivo y atolondrado que actúa sin el suficiente discernimiento. El raciocinio parte del presupuesto de que todo criado al que se le asigna una función dispone de todos los recursos para llevarla a cabo.

NOTAS EXEGETICAS

v. 47. *Conociendo la voluntad de su señor*

Para una transposición del tema, cf. Hch 22,14; Rom 2,18. La situación, tanto en el v. 47 como en el 48a, es de desobediencia; lo que cambia —de ahí el contraste— son las circunstancias: en el primer caso, el criado desobedece conscientemente, mientras que en el segundo lo hace por inadvertencia. En el contraste se puede ver una resonancia de la doctrina veterotestamentaria sobre el pecado voluntario, que se comete deliberadamente —«a mano alzada»—, y el pecado por inadvertencia o por descuido y hasta por ignorancia. Cf. Nm 15,27-30; 1QS 5,12; 4QpSal[a] 3-10 iv 15; CD 8,8; 10,3. Véase también Šab. 7, 1.

No prepara todas las cosas
o no las hace como su señor desea

Literalmente: «no habiéndo(se) preparado (para cumplirla) o haciendo (algo) contra su voluntad (del dueño)». La transmisión textual presenta infinidad de variantes. El P^{75} omite la negación *(mē)* antes del primer participio *(hetoimasas* = «habiendo preparado»), y eso podría dar lugar a interpretar el verbo incluso como conspiración contra la voluntad del amo. Cf. Sant 4,17.

Recibirá muchos palos

En griego clásico, el verbo *derein* significaba «desollar», «despellejar»; pero en el Nuevo Testamento tiene siempre el significado de «vapulear», «azotar», «golpear». También lo emplean en este mismo sentido Aristófanes *(Las ranas,* 618) y Epicteto *(Diatr.* III, 19, 5). Cf. Lc 20, 10-11; 22,63; Hch 5,40; 16,37; 22,19. Cuando van con el acusativo plural femenino de los adjetivos *pollas* (= «muchas») u *oligas* (= «pocas») hay que sobrentender el sustantivo *plēgas* (= «golpes», «azotes», «palos»). Véase BDF nn. 154, 241, 6.

v. 48. *¡Al que mucho se le dio, mucho se le exigirá!*

La construcción presenta dos fenómenos gramaticales dignos de atención: la llamada «atracción inversa» (el antecedente —aquí *pas* = «to-

do»— sufre la atracción del relativo subsiguiente: *panti* ... *hō* = «a todo el que», «al que»), y el «casus pendens» (aquí el dativo *panti* = «a todo»), del que ya hablábamos en la Introducción general, tomo I, pp. 208-209. Sobre la fórmula relativa *pas hos* (= «todo el que»), véase la «nota» exegética a Lc 12,10. La construcción gramatical puede considerarse como «anacoluto»; pero no es específicamente un «semitismo», a pesar de la interpretación de J. Jeremias (*Die Sprache des Lukasevangeliums,* 222). Cf. DBF nn. 295 y 466, 3. Esta máxima —segunda parte del v. 48— enuncia el principio general que da su fundamento a la reflexión de Jesús en el v. 47.

El empleo de la voz pasiva (*edothe* = «se ... dio»; *zētēthēsetai* = «se ... exigirá») tiene sentido «teológico», es decir: «Dios ... dio», «Dios ... exigirá». Véase la «nota» exegética a Lc 5,20. Para las ideas veterotestamentarias que resuenan aquí, cf. Am 3,2; Sab 6,6.

¡Al que se le confiaron más responsabilidades,
más se le pedirá!

La construcción lucana emplea la tercera persona del plural (*parethento* = «le confiaron»: aoristo segundo de la voz media; *aitēsousin* = «pedirán»: futuro de indicativo de la voz activa), en sentido indefinido, o como «impersonal», sustituyendo a la voz pasiva. Véase la «nota» exegética a Lc 12,20.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,47-48

Iwand, H. J., *Die Gegenwart des Kommenden: Eine Auslegung von Lk 12* (BibS[N] 50; Neukirchen-Vluyn 1966) 42-44.

Weiser, A., *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (Munich 1971) 178-225.

85. *CARACTER ENIGMATICO DE LA MISION DE JESUS* (12,49-53)

[49] He venido a echar fuego sobre la tierra, y ¡cómo desearía que
ya estuviera encendida! [50] Tengo que ser bautizado en un bau-
tismo, y estoy obsesionado hasta que esa idea se cumpla.
[51] ¿Pensáis que he venido a establecer paz en la tierra? No,
os lo aseguro, sino, más bien, división. [52] Porque de ahora en
adelante, cinco miembros de una familia estarán divididos: tres
contra dos y dos contra tres; [53] padre contra hijo e *hijo contra padre,* madre contra hija e *hija contra madre,* suegra contra nuera y *nuera contra suegra* [a].

COMENTARIO GENERAL

Enmarcada en la narración del viaje de Jesús a Jerusalén, la serie de comparaciones sobre la relación entre amo y criado llega a su fin, para dar paso al desarrollo de nuevos temas. En primer lugar, Jesús presenta una serie de reflexiones sobre el carácter de su misión y de su ministerio (Lc 12,49-53). En los pasajes precedentes (vv. 36-40.43.45-46) ha sonado con relativa frecuencia la temática de una «venida»: cuando «llegue» el amo *(kyrios),* cuando «llegue» el ladrón, cuando «llegue» el Hijo de hombre. Esta serie de referencias ha inducido probablemente al evangelista a añadir, en este momento, las reflexiones de Jesús sobre el carácter de su propia «venida» («he venido»: vv. 49.51).

La primera de estas reflexiones (v. 49) proviene de «L», ya que sólo se encuentra en Lucas (cf. Introducción general, tomo I, p. 148). Y la segunda (v. 50), a pesar de la teoría de H. Conzelmann *(Theology,* 109), es paralela a la primera y no implica contraste alguno con esa reflexión. Por otra parte, la segunda (v. 50) tiene cierta relación con Mc 10,38, un fragmento del episodio en

[a] Miq 7,6.

el que los dos hijos de Zebedeo presentan a Jesús una petición particular y el Maestro replica: «¿Podéis beber la copa que yo tengo que beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo tengo que ser bautizado?» (Más adelante, cuando Lucas vuelva a empalmar con la secuencia narrativa de Marcos, en Lc 18, suprimirá todo el episodio.) De esta relación entre Lc 12,50 y Mc 10, 38 se deduce indiscutiblemente que la reflexión de Jesús es prelucana y, por tanto, se puede considerar como procedente de «L»; aunque Lucas ha modificado de tal manera los datos de su fuente, que ronda los límites de la composición personal del propio evangelista. Los vv. 51.53, es decir, la tercera de las reflexiones, procede de «Q», dado su estrecho paralelismo con Mt 10,34-36, donde forman parte de las instrucciones misioneras a los «doce discípulos» (cf. Introducción general, tomo I, p. 141). El v. 52 es adición redaccional del evangelista, quien igualmente ha modificado el comienzo del v. 53. En el pasaje correspondiente de Mateo se conserva con mayor pureza la formulación originaria de «Q». Aunque también conviene notar que ni Mateo ni Lucas citan exactamente el texto de Miq 7,6, la referencia en ambos no es más que una alusión a la profecía.

También el Evangelio copto según Tomás conserva ciertas resonancias de estas reflexiones de Jesús. En EvTom 10 tenemos una correspondencia con el v. 49: «Jesús dijo: 'He echado fuego sobre el mundo y, mirad, lo estoy manteniendo hasta que arda'». En EvTom 16, el paralelismo es con los vv. 51-53: «Jesús dijo: 'Tal vez piense la gente que he venido a poner paz en el mundo; pero no caen en la cuenta de que lo que he venido a poner sobre la tierra es divisiones, fuego, espada, guerra. Porque si hay cinco habitantes en una casa, tres se pondrán contra dos y dos contra tres; el padre contra el hijo y el hijo contra el padre, y quedarán como solitarios (o como monjes = *monachos)'*». Del logion 10 se puede decir, casi con toda seguridad, que procede de Lc 12,49; mientras que el logion 16 es un híbrido de elementos procedentes tanto de Mateo como de Lucas. Por otra parte, la referencia con que termina el logion 16: *^{e}mmonachos* (= «solitario») es indicio evidente de una formulación tardía. Para un análisis más pormenorizado, cf. J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 49-95, 103-105; W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur*

synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen, 49-51, 57-61.

Desde la perspectiva de historia de las formas, los vv. 49-51 conservan, como atribuidos a Jesús, «dichos en primera persona», que recuerdan la tradición del cuarto Evangelio. R. Bultmann (HST 153-154) considera los vv. 49-50 como *vaticinia ex eventu;* concretamente, el v. 50 es, en su opinión, una frase añadida con posterioridad, en paralelismo con el v. 49, aunque las mutuas correspondencias no son literalmente exactas. Pero, según W. G. Kümmel *(Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus,* 69-70) y otros comentaristas, resulta difícil rechazar estas afirmaciones como una predicción auténtica del propio Jesús. El problema radica, en parte, en el modo de interpretar específicamente el lenguaje figurado con el que se hace referencia al bautismo, en el estadio I de la tradición evangélica. A mi modo de ver, es perfectamente posible que Jesús, en el curso de su ministerio, se fuera dando cuenta de que su infatigable proclamación del Reino y de la palabra de Dios provocaba un antagonismo creciente por parte de sus adversarios, que, posiblemente, llegarían a adoptar un día las medidas más radicales para suprimirlo. Pero, naturalmente, no hay por qué incluir en esa conciencia de Jesús todos los detalles del proceso jurídico y de las circunstancias que le llevaron a su crucifixión, tal como se nos cuenta en el estadio III de la tradición evangélica.

Las tres reflexiones de Jesús, que constituyen este pasaje, presentan aspectos paralelos de su ministerio terrestre:

1. En primer lugar, su deseo es ver toda la tierra abrasada, y hasta consumida, por ese fuego que su venida enciende en el mundo. El objetivo fundamental de su ministerio, de su proclamación y de su actividad prodigiosa se expresa figuradamente como un «fuego» discriminatorio, el fuego de una *krisis,* con todas las ambigüedades de la polisemia del símbolo.

2. En la perspectiva de Jesús, su ministerio es «un bautismo» no sólo con agua, sino también con «fuego» (cf. Lc 3,16). Pero un bautismo que no va destinado únicamente a los demás, sino que le concierne también a él. Jesús, el que bautiza con fuego,

tiene que enfrentarse, él mismo, con la prueba y la *krisis,* elementos constitutivos de esa formulación simbólica. Y Jesús está ansioso de que esa realidad llegue a su cumplimiento, porque su inmersión en el «bautismo» está íntimamente vinculada con los objetivos esenciales de su ministerio, ya formulados en el v. 49. De momento no se especifica en qué consiste, propiamente, ese bautismo; todo queda en la oscuridad de la figura. Con el tiempo, el lector de la narración evangélica de Lucas llegará a comprender esa realidad. R. Bultmann (HST 153) define ese «bautismo» como «el martirio de Jesús»; otros comentaristas no dudan en hablar explícitamente de «su muerte» (cf. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament,* 67; H. Koester, TDNT 7, 884-885). Pero tal vez eso suponga una lectura retrospectiva, que ve en las palabras de Jesús más de lo que verdaderamente quieren decir. Véase nuestro «comentario» general a Lc 9,22 en este mismo tomo.

3. Jesús describe los efectos de su actividad como «discordia» (*diamerismos* = «división», «separación»). Y eso, a primera vista, parece implicar una contradicción entre las consecuencias del «fuego» y del «bautismo» por una parte, y por otra, uno de los aspectos más importantes de la presentación lucana de Jesús, que, ya desde su nacimiento, lo introduce como el que trae «paz a la tierra» (Lc 2,14; cf. Lc 19,38; véase Introducción general, tomo I, p. 378). Aunque, en la concepción de Lucas, la «paz» es uno de los principales efectos del acontecimiento Cristo, el evangelista decide conservar aquí una formulación de «Q», que interpreta la actividad del Maestro en términos contrarios. Pero no se debe olvidar que ese efecto de «división» ya está prefigurado incluso en las narraciones de la infancia. Ya desde su presentación en el templo, Jesús está marcado como «bandera discutida», como «señal de contradicción», como causa «de ruina y de resurgimiento para muchos en Israel» (cf. Lc 2,34). Lo que ahora se enuncia es una de las modalidades de esa «división»: la «discordia» entre los componentes de una misma familia. Se cumple así la lamentación del profeta Miqueas, que llora la desaparición de «los hombres leales», del «hombre honrado», de la estabilidad social de la raza humana, cuyas convulsiones arrastran no sólo al «prójimo» y al «amigo», sino a los propios miembros de la familia (cf. Miq 7,1-7).

No cabe duda que Jesús entra en la historia humana en una época de paz, en la era de la *pax Augusta,* como signo de la verdadera paz entre los hombres. Jesús no viene como el reformador fogoso que esperaba Juan Bautista (véase nuestro «comentario» general a Lc 7,18-23, tomo II, pp. 652ss). Pero no por eso es menos cierto que el propio Jesús describe su actuación ministerial como fuente de divisiones incluso entre los destinatarios de su mensaje salvífico. Es más, esos desgarramientos se producirán hasta en el seno de su familia, ya que «una espada atravesará el corazón» de su misma madre (cf. Lc 2,35 y la correspondiente «nota» exegética), y eso a pesar de la admiración que Lucas siente por María, la primera y la más profunda creyente (véase, una vez más, la «nota» exegética a Lc 2,35, en el tomo II, pp. 205s).

No es fácil establecer una relación entre esta serie de afirmaciones de Jesús y el pasaje de Mc 10,38; como tampoco lo es determinar hasta qué punto esas reflexiones podrían darnos una base para medir el grado de autoconciencia del Jesús histórico. Igual que en Lc 10,21-24, la formulación de estas afirmaciones representa el estadio III de la tradición evangélica. Es muy probable que todos estos enunciados estén profundamente influidos por los acontecimientos históricos, es decir, por el proceso jurídico, la pasión y la crucifixión de Jesús. Pero atribuir *todos* estos elementos de tradición exclusivamente a la comunidad primitiva es francamente insostenible. Como paralelos de estas afirmaciones, W. Grundmann *(Das Evangelium nach Lukas,* 269), al que sigue I. H. Marshall *(The Gospel of Luke,* 546), aduce diversos testimonios tomados de la literatura de Qumrán —concretamente, de los *Himnos de acción de gracias* o *Hôdāyôt*— en los que el Maestro de Justicia describe las peculiaridades de su propia figura. Aunque ninguno de los textos tiene un exacto paralelismo con las reflexiones de Jesús, no deja de ser interesante un estudio comparativo. Valgan como ejemplo: «Y yo me convertí en el hazmerreír de los descreídos y se abalanzó contra mí la asamblea de los depravados» (1QH 2,11-12); «... fui piedra de escándalo para los que profieren calumnias, y [hombre de p]az para los que buscan la justicia» (1QH 2,14-15); «Tú, [Señor], has rescatado la vida del pobre, desbaratando los planes sanguinarios que habían urdido contra él, porque era tu siervo;

pero ellos no sabían que mis caminos proceden de ti» (1QH 2, 32-33). Para un estudio más detallado, véase G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Gotinga 1963).

NOTAS EXEGETICAS

v. 49. *He venido*

Lucas emplea aquí el aoristo de indicativo *ēlthon* y no el perfecto *elēlytha* (cf. Lc 5,32). Véanse, igualmente, el grito del espíritu inmundo (Lc 4,34) y los dichos que hacen referencia al Hijo de hombre (Lc 7, 34; 9,58). En cuanto al uso de los tiempos en el cuarto Evangelio, véase Jn 3,2; 5,43; 7,28; 12,27.47; 16,28; 18,37. El uso de *erchesthai* seguido de otro verbo en infinitivo —aquí concretamente *ēlthon balein* (= «he venido a echar»)— expresa intencionalidad (cf. J. Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus,* 293, n. 6).

A echar fuego sobre la tierra

H. Conzelmann *(Theology,* 109) se precipita, al interpretar esta frase como referencia a «la conflagración escatológica». Naturalmente, no hay un perfecto paralelismo entre el v. 49 (finalidad de la venida y de la actuación de Jesús) y el v. 50 (alusión ominosa al desenlace de su existencia); por tanto, la mención del «fuego» tiene que ser de orden figurativo.

En el Antiguo Testamento, la imagen ofrece multitud de connotaciones; puede ser instrumento de purificación (Lv 13,52; Nm 31,23), un signo discriminatorio (Jr 23,29; Is 33,14) o un elemento punitivo (Gn 19,24; Éx 9,24; Sal 66,12, en yuxtaposición con el agua; Is 43,2). Cf. Hen(et) 91,9; 100,1-2.9; Lc 3,9; 9,54. Aunque uno se incline particularmente por una de esas matizaciones, el «fuego» tiene que estar relacionado con la predicción de Juan Bautista en Lc 3,16; sólo que ahora los efectos de esa realidad amplían sus virtualidades hasta afectar a la misma «tierra».

¡Cómo desearía que ya estuviera encendida!

La interpretación de esta frase plantea un verdadero reto a la exégesis. Según ciertos comentaristas, la oración completiva que depende del verbo *thelein* (= «desear», «querer») describe una situación irreal; por tanto, Jesús expresaría un deseo que no ha llegado a su cumplimiento. Cf. BDF nn. 299, 4; 359-360. La locución completa va introducida por el interrogativo *ti* (= «qué»), que corresponde, probable-

mente, al hebreo o arameo *māh;* por otra parte, la conjunción *ei* (= «si») —*tí thelō ei* (= «qué quiero, si...»)— puede equivaler al hebreo *ʾim* o al arameo *hēn.* Cf. M. Black, AAGA[3], 123. Estas observaciones justificarían una traducción de la frase como la que ofrecemos en el epígrafe.

Pero las cosas se complican por la comprobación de que, en otros textos de la literatura griega, el verbo *thelein* (= «desear», «querer»), o su sinónimo *boulesthai,* seguido de la conjunción *ei,* admite otros significados (cf. Heródoto, *Hist.* VI, 52; IX, 14). Véase también Eclo 23, 14, que es, posiblemente, un «semitismo»; no podemos asegurarlo, ya que el original hebreo se ha perdido. Este fenómeno sintáctico puede ser una de las manifestaciones del uso de la conjunción *ei,* para introducir una oración completiva dependiente de ciertos verbos que indican sorpresa, emoción, etc. Véase LSJ, 481 (V). Para una explicación más pormenorizada, cf. F. H. Seper, *«Kai tí thelō ei ēdē anēphthē» (Lc 12, 49b):* VD 36 (1956) 147-153; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 334; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek,* 137, 187; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament,* 1, 89.

v. 50. *Tengo que ser bautizado en un bautismo*

Sobre el uso del verbo *echein* (= «tener») seguido de un infinitivo, véase la «nota» exegética a Lc 7,40. Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 169. En la construcción de la frase, el verbo *baptisthenai* —infinitivo aoristo pasivo— lleva un acusativo «interno» *(baptisma)* como complemento directo o en función homóloga.

Por lo general, los términos *baptisma* (= «bautismo») y *baptizein* (= «bautizar») se consideran como típicos del vocabulario cristiano; por eso muchos comentaristas piensan que esta formulación del destino con el que se enfrenta Jesús procede de la comunidad primitiva. Pero esa pretensión no es tan cierta como parece a primera vista. Por ejemplo, Flavio Josefo, que estaba informado sobre la figura de Juan, se refiere a él con el título de *baptistēs* (= «bautizador», «Bautista») y habla de su *baptismos* o *baptisis* (cf. *Ant.* XVIII, 5, 2, nn. 116-117). Los sustantivos no aparecen en los LXX. Pero sí hay constancia de los verbos *baptein* y *baptizein,* normalmente como traducción del hebreo *ṭābal* (= «sumergir»). Aunque en la literatura de Qumrán se mencionan las abluciones rituales, jamás se emplea ese verbo hebreo.

El problema está en comprender por qué Jesús expresa el dramático desenlace de su existencia precisamente como «un bautismo». Por una parte, ya ha sido bautizado con el bautismo de Juan (cf. Lc 3,21); por

tanto, parece lógico que su referencia al futuro no pueda interpretarse exclusivamente en la perspectiva de aquel acontecimiento (véase nuestro «comentario» general a Lc 3,21-22, en tomo II, p. 345). Y por otra parte, dada la relación entre «bautismo» y «fuego» (cf. Lc 3,16), y teniendo en cuenta las connotaciones simbólicas del «fuego» en el Antiguo Testamento, como acabamos de señalar, es perfectamente posible que Jesús hubiera utilizado esa expresión. Para mayores precisiones, véase H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien,* 53. En su estudio *Twelve New Testament Studies,* J. A. T. Robinson avanza la hipótesis de que Jesús alude a «su sufrimiento redentor» (p. 21); pero, naturalmente, esa interpretación no pasa de ser más que una sugerencia. Recuérdense las correlaciones con Mc 10,38-39.

Y estoy obsesionado

Una traducción, posiblemente menos exacta, podría ser: «¡Qué angustiado estoy!» (cf. BAGD 789). Muchos comentaristas se inclinan a interpretar la frase en este sentido porque la relacionan con el episodio de Getsemaní. Pero no se debe olvidar que, en la obra de Lucas, el verbo *synechein* tiene diversas connotaciones (cf. Lc 4,38; 8,37.45; 19, 43; 22,63; Hch 7,57; 18,5; 28,8); como ya indicábamos en la Introducción general, tomo I, p. 189, se trata de un término característico de Lucas. Básicamente significa: «mantener», «agarrar», «apretar»; pero el término aislado, sin modificaciones complementarias —como en este pasaje—, sólo se encuentra en Neh 6,10. Tiene razón H. Koester (TDNT 7, 884-885) al rechazar la interpretación del término en el sentido de «temor a la muerte»; eso sería especificar demasiado. Como sugerencia propone traducirlo por «Y estoy obsesionado por esta idea» o «¡Y cómo me persigue esa idea!» Véanse, como complemento, nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, p. 302.

Hasta que esa idea se cumpla

Nos encontramos, una vez más, con la temática lucana del «cumplimiento», que trasciende la mera realización histórica.

v. 51. *Establecer paz en la tierra*

Los manuscritos más importantes leen el verbo *dounai* (= «dar»). Pero el códice D y algunas versiones, como la siro-curetoniana, escriben: *poiēsai* (= «hacer»), y todavía hay otros que lo sustituyen por *balein* (= «echar», «arrojar»; cf. códice 1424 y manuscritos *b, l, g,* r^1 de la VL). La última variante es, con toda probabilidad, un intento de armonización con el v. 49 o con Mt 10,34. El verbo *dounai (didonai)* puede

tener aquí el significado semítico de «poner», «establecer». Cf. Miq 3,5, en la versión de los LXX. Véase también Lc 2,14.

Sino, más bien, división

O también: «separación», «discordia», ya que el sustantivo *diamerismos* se refracta en el doble *diamerizesthai* de los versículos siguientes (52-53). Mateo, en su pasaje correspondiente (Mt 10,34), opta por el lenguaje figurativo: *machaira* (= «espada»).

v. 52. *De ahora en adelante*

Claro indicio de redacción personal de Lucas. Véanse las «notas» exegéticas a Lc 1,48; 5,10. H. Conzelmann *(Theology,* 109) interpreta correctamente esa precisión temporal, refiriéndola no a «la consumación definitiva», sino a la etapa de conflictos que empieza a perfilarse en la narración evangélica de Lucas.

Estarán divididos

Lucas emplea, una vez más, la llamada «conjugación perifrástica»: tiempo del verbo «ser» con un participio; aquí, concretamente, el futuro de indicativo *(esontai* = «estarán») con el participio perfecto de la voz pasiva del verbo *diamerizein (diamemerismenoi* = «divididos»). Cf. Introducción general, tomo I, pp. 205-206. Este tipo de construcción gramatical contrasta con el versículo siguiente (v. 53), donde se usa el futuro de indicativo de la voz pasiva *(diameristhésontai* = «se dividirán»). La construcción es del propio Lucas.

v. 53. *Hijo contra padre*

Esta polaridad familiar y las otras dos oposiciones —subrayadas en la traducción del texto— constituyen, probablemente, una cita de Miq 7,6: «El hijo deshonra al padre, se levantan la hija contra la madre y la nuera contra la suegra, y los enemigos de uno son los de su casa». Como se ve, el texto griego de Lucas, igual que el de Mateo, tiene sus diferencias con relación a los LXX. Para una idea semejante, cf. Zac 13,3.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,49-53

Black, M., *Unconfortable Words: III. The Violent Word:* ExpTim 81 (1969-1970) 115-118.

Braumann, G., *Leidenskelch und Todestaufe (Mc 10,38f.):* ZNW 56 (1965) 178-183.

Bruston, C., *Une parole de Jésus mal comprise:* RHPR 5 (1925) 70-71.

Delling, G., *«Baptisma baptisthēnai»:* NovT 2 (1957-1958) 92-115; reeditado en *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum: Gesammelte Aufsätze 1950-1968* (Gotinga 1970) 236-256.

Feuillet, A., *La coupe et le baptême de la passion (Mc, X, 35-40; cf. Mt, 20-23; Lc, XII, 50):* RB 74 (1967) 356-391.

George, A., *La venue de Jésus, cause de division entre les hommes Lc 12,49-53:* AsSeign ns 51 (1972) 62-71.

Graystone, G., *«I Have Come to Cast Fire on the Earth...»:* Scr 4 (1949-1951) 135-141.

Kaestli, J.-D., *Luc 12:49-59: Diverses paroles eschatologiques,* en *L'Eschatologie dans l'oeuvre de Luc* (Ginebra 1969) 19-23.

Kuss, O., *Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe:* MTZ 4 (1953) 1-17; reeditado en *Auslegung und Verkündigung: Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes* I (Ratisbona 1963) 162-186.

Roberts, T. A., *Some Comments on Matthew x. 34-36 and Luke xii. 51-53:* ExpTim 69 (1957-1958) 304-306.

Schürmann, H., *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?,* en *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker* (Hom. a Josef Schmid; ed. por P. Hoffmann y otros; Friburgo de B. 1973) 325-262.

Seper, F. H., *«Kai ti thelō ei ēdē anēphthē» (Lc 12,49b):* VD 36 (1958) 147-153.

Vögtle, A., *Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu,* en *Der Tod Jesu: Deutungen im Neuen Testament* (ed. por K. Kertelge; Friburgo de B. 1976) 51-113, espec. 80-88.

Ward, R. A., *St. Luke xii. 49: «kai ti thelō ei ēdē anēphthē»:* ExpTim 63 (1951-1952) 92-93.

86. *LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS* (12,54-56)

54 Y añadió también para la gente:

—Cuando veis formarse una nube en el poniente, en seguida decís: 'Va a llover', y así sucede. 55 Y cuando notáis que sopla el sur, decís: 'Va a hacer bochorno', y así ocurre.

56 ¡Hipócritas! Sabéis interpretar el aspecto de la tierra y del cielo. Pues ¿cómo es que no sabéis interpretar el momento presente?

COMENTARIO GENERAL

Mientras Jesús sigue de camino hacia Jerusalén, sus instrucciones —en parte máximas y en parte parábolas— se orientan unas veces a sus discípulos (cf. Lc 12,1b-12.22-53) y otras a la muchedumbre (cf. Lc 12,13-21.54-59). En el episodio presente, Jesús manifiesta su sorpresa ante el hecho de que sus contemporáneos, tan hábiles para interpretar los fenómenos naturales, sean tan obtusos para comprender lo que realmente está pasando a su alrededor, en el ámbito de su existencia (Lc 12,54-56). En estas palabras se percibe, indudablemente, un eco del juicio de Jesús sobre su generación contemporánea (cf. Lc 7,31-35).

Esta serie de observaciones parece tener un cierto paralelismo con Mt 16,2-3. Pero el pasaje de Mateo presenta algunas dificultades en cuanto a la crítica textual. Su ausencia en los manuscritos más importantes —א, B y casi toda la recensión «hesiquiana»— lo hace sospechoso de interpolación posterior, tanto que, en algunas ediciones críticas, se pone el texto entre corchetes (véase, por ejemplo, Nestle-Aland; cf. también TCGNT 41). Por otra parte, una comparación de las dos versiones (Mt 16,2-3/Lc 12,54-56), desde el punto de vista del vocabulario, arroja un dato muy significativo: de las cuarenta y siete o cuarenta y ocho palabras griegas de que consta el texto de Lucas, sólo seis son comunes con el pasaje de Mateo. Por lo que toca al posible origen de la formulación de Lucas, es evidente que la introducción narrativa (v. 54a) lleva el cuño del propio autor; mientras que las observaciones propiamente di-

chas no presentan los rasgos característicos del estilo lucano, a excepción tal vez del adverbio *eutheōs* (= «en seguida», «inmediatamente»). Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 224. Sin embargo, la semejanza, aunque remota, de este pasaje con Mt 16,2-3 nos lleva a situar su origen en una época precedente, es decir, anterior a Lucas. La diversidad entre las dos formulaciones sinópticas hace prácticamente imposible atribuir el pasaje a «Q» (a pesar de los argumentos de R. A. Edwards; cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 293-294); por tanto, tiene que proceder de «L» (cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 272; véase, además, nuestra Introducción general, tomo I, p. 142). Lo que sí es evidente es que la presentación de Lucas no tiene la viveza ni el colorido de la formulación de Mateo.

Una máxima parecida al v. 56 se encuentra en el Evangelio copto según Tomás: «Vosotros estáis acostumbrados a examinar el aspecto del cielo y de la tierra, pero no lográis reconocer lo que (o al que) está delante de vosotros; sois incapaces de interpretar el momento presente» (EvTom 91). El logion, como se ve, depende más directamente de Lucas que de Mateo; aunque la adversativa: «pero no lográis reconocer lo que (o al que) está delante de vosotros» —referida, probablemente, al propio Jesús—, supone un desarrollo ulterior, que supera las perspectivas de los dos sinópticos. Véanse, para más detalles, J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 192-193; W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen,* 175-177.

Desde el punto de vista de historia de las formas, las observaciones de Jesús tienen carácter «conminatorio» (cf. R. Bultmann, HST 116); aunque, en otro momento, el propio Bultmann las califica de «semejanzas», sin término de comparación (*ibíd.,* 172). Otros muchos comentaristas se contentan con la clasificación genérica de «parábola» (cf., por ejemplo, T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 121). El hecho de que la conclusión sea una pregunta retórica constituye una especie de aplicación práctica.

Jesús se vuelve ahora a la muchedumbre para hacer unas observaciones en términos más bien ominosos. Su auditorio, campesinos

palestinenses acostumbrados a predecir el tiempo por los signos cambiantes de la naturaleza —color y forma de las nubes, dirección de los vientos—, también debería ser capaz de interpretar el profundo significado del momento que le ha tocado vivir. Las observaciones de Jesús denuncian un contraste de mentalidades: frente a la «sensibilidad meteorológica» de sus contemporáneos se alza su «insensibilidad religiosa» (T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 121). Sin referirse directamente a su propia persona o a su mensaje —como parece ser el caso en el Evangelio según Tomás—, Jesús reprocha a su auditorio su absoluta incapacidad de comprensión. Al venir inmediatamente después de una colección de máximas que se mueven en perspectivas de «juicio», es natural que también estas observaciones compartan esa tonalidad. Lo que la gente no acaba de comprender es la importancia decisiva de la presencia de Jesús y de su actuación, que transmite una nueva idea de Dios y una nueva concepción del Reino (cf. Lc 7,22-23; 11,20). No hay la más mínima referencia a la dimensión de «retraso»; todo se centra en «el momento presente», es decir, la gran oportunidad para el arrepentimiento y la conversión (cf. Hch 3,19-20; 17,30-31 para las consecuencias de esa actitud).

NOTAS EXEGETICAS

v. 54. *También para la gente*

Sobre la presencia de la muchedumbre, cf. Lc 12,1.13. Véase la «nota» exegética a Lc 3,7: *ochloi* = «gente(s)», «multitud». La introducción del nuevo destinatario parece suponer que los discípulos han comprendido el verdadero significado de la presencia de Jesús, en contraste con la muchedumbre de seguidores.

Formarse una nube en el poniente

Desde Palestina, el poniente es el Mediterráneo, de donde proceden las nubes, que, al chocar contra la cordillera del Carmelo y sus estribaciones, descargan sobre la llanura central. Cf. 1 Re 18,44. Véase D. Baly, *The Geography of the Bible* (Nueva York 1974) 43-53. Para designar el «poniente» (o el «occidente») se emplea el término *dysmai* (= «ocaso»), derivado de *dynein* (= «ponerse el sol»). Cf. Lc 13,29.

v. 55. *Sopla el sur*

El viento sur es el que viene del desierto de Arabia, al sudeste de Palestina. Cf. Jr 4,11: «Un viento sopla de las dunas del desierto hacia la capital de mi pueblo».

Va a hacer bochorno

El término griego *kausōn* se refiere a un viento abrasador que produce temperaturas sofocantes. En los LXX (cf., por ejemplo, Job 27,21; Os 12,2; 13,15; Jon 4,8; Is 49,10; Jr 18,17) designa un viento de levante o viento solano —en hebreo: *qādîm* (= «este», «oriente»)— parecido al siroco o al árabe *ḫamsīn.*

Algunos manuscritos —P[45] y códices ℵ+, W, 157— leen *erchetai* (= «viene»), en presente, en vez del futuro *estai* (= «será», «habrá», «va a hacer»). Cf. Sant 1,11. Véase J. Schneider, TDNT 3, 644.

v. 56. *¡Hipócritas!*

A pesar de las explicaciones de G. Klein *(Die Prüfung der Zeit (Lukas 12,54-56):* ZTK 61, 1964, 380, n. 45), el apóstrofe no es adición de Lucas; de hecho, el término es más bien raro en sus escritos. Véanse las «notas» exegéticas a Lc 6,42; 12,1; cf. U. Wilckens, TDNT 8, 567, n. 41. Aquí, el apelativo se aplica a la muchedumbre y no a los jefes de la comunidad judía. De ahí parece deducirse que lo que pretende Jesús es desenmascarar la verdadera disposición de sus oyentes. No es cuestión de incapacidad; lo que pasa, en el fondo, es que no quieren comprender la trascendencia del «momento».

El aspecto de la tierra y del cielo

Éste parece ser el orden original de las palabras dentro de la frase; algunos manuscritos —P[75] y códices ℵ[c], D y otros— alteran la secuencia. Pero, en cualquier caso, una eventual transposición no afecta al sentido.

No sabéis interpretar

Ésta es la lectura de los manuscritos más representativos (P[75] y códices ℵ, B, L, Θ y la recensión «hesiquiana»); pero el P[45], el códice D, la tradición textual «koiné» y las versiones latinas (VL) y siríacas omiten *oidate* (= «sabéis») y leen simplemente «no interpretáis».

El momento presente

Literalmente: «esta ocasión (decisiva)». El término es *kairos,* que se emplea aquí en el mismo sentido que en Lc 1,20 (véase la respectiva

«nota» exegética); con un significado un tanto diverso aparece en Lc 4,13; 8,13; 12,42; 13,1. Aquí hace referencia al período más significativo de la historia de salvación, según la perspectiva de Lucas, es decir, al «tiempo de Jesús». Cf. Introducción general, tomo I, pp. 304-313. En Mt 16,3, la expresión es *sēmeia tōn kairōn* (= «los signos de los tiempos»); de aquí proviene la denominación común de este pasaje en la tradición evangélica. H. Conzelmann *(Theology,* 109) interpreta así este episodio: «El sentido de este 'momento' es que no debemos dejarnos extraviar por el retraso». Pero ¿dónde se puede ver una mención o, por lo menos, una alusión a ese «retraso»?

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,54-56

George, A., *«Interpréter ce temps» Luc 12,54-56:* BVC 64 (1965) 18-23.
Klein, G., *Die Prüfung der Zeit (Lukas 12,54-56):* ZTK 61 (1964) 373-390.
Kümmel, W. G., *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* (Naperville IL. 1957) 22.
Wood, H. G., *Interpreting This Time:* NTS 2 (1955-1956) 262-266.

87. *PONERSE DE ACUERDO CON EL CONTRINCANTE* (12,57-59)

[57] Y ¿por qué no podéis juzgar por vosotros mismos lo que se debe hacer? [58] Cuando vayas con tu contrincante a ver al magistrado, haz lo posible para arreglarte con él, mientras vais de camino; no sea que él te arrastre ante el juez y el juez te entregue al alguacil y el alguacil te meta en la cárcel. [59] Te digo que no saldrás de allí hasta que no pagues el último céntimo.

COMENTARIO GENERAL

Las instrucciones de Jesús parecen abordar ahora una temática completamente distinta, ya que tratan de la reconciliación con un eventual contrincante (Lc 12,57-59). Desde un punto de vista exclusivamente literario, la razón de incluir estas instrucciones precisamente aquí, en plena narración del viaje de Jesús a Jerusalén, puede ser la expresa referencia al «camino»: «mientras vais de camino» (v. 58).

El v. 57 es claramente de carácter transicional, ya que no es más que una pregunta retórica, compuesta por el propio Lucas para unir los vv. 58-59 con el episodio anterior (vv. 54-56), donde se recomienda una disponibilidad para saber interpretar el momento presente (cf. S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten,* 421). El carácter de transición se puede apreciar perfectamente en el empleo de la segunda persona del plural («vosotros»: v. 57), en contraste con los versículos siguientes (58-59), heredados de la tradición, en los que predomina la segunda persona del singular («tú» y derivados). Estos dos últimos versículos proceden de «Q» y tienen su correspondencia en Mt 5,25-26, que también forma parte del discurso de la montaña (cf. Introducción general, tomo I, p. 141). La colocación de estas recomendaciones en la recensión de Mateo parece mucho más apropiada. El pasaje de Lucas ofrece algunas indicaciones de trabajo redaccional. Por ejemplo, en el v. 58: *dos ergasian* (= «pon por obra», «haz lo posible»), *apēllachthai* (= «li-

brar[te]», «arreglar[te]»), *katasyrein* (= «arrastrar»), *praktōr* (= «alguacil»), y en el v. 59: la omisión de *amēn* (= «en verdad»; cf. Mt 5,26) y el uso del término *lepton* (= «céntimo»). Para más detalles, cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 225. En realidad, la redacción de Lucas emplea un lenguaje mucho más técnico, según la terminología del derecho romano; la formulación de Mateo es considerablemente más trivial. Cf. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 141.

Desde el punto de vista de historia de las formas, las instrucciones tienen carácter «conminatorio». Pero muchos comentaristas las consideran como una «parábola» o una «semejanza», en la que faltan, por una parte, el término de comparación, y por otra, la aplicación moralizante (cf. R. Bultmann, HST 172; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 122; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 550). Pero esta última clasificación es problemática y depende de la interpretación global del pasaje.

Si prescindimos de las posibles matizaciones que puedan provenir de la formulación de Mateo y —al menos, por ahora— de las determinaciones contextuales del viaje de Jesús a Jerusalén, nos encontramos con una recomendación del Maestro en la que exhorta a su auditorio a una oportuna y previsora reconciliación con un posible contrincante. A primera vista, Jesús recomienda a sus oyentes que se paren a meditar las consecuencias de comparecer ante los tribunales, y, al mismo tiempo, exhorta a sus seguidores a que, en caso de desavenencia, aprendan a conseguir acuerdos que eviten conflictos de mayor importancia. En esa línea parece que hay que interpretar la frase: «juzgar ... lo que se debe hacer».

Si ésa es la verdadera intención de estas palabras de Jesús, resulta perfectamente claro que no tienen nada que ver con las instrucciones que ha venido dando desde los comienzos del viaje. Por otro lado, la recomendación de Jesús no difiere sustancialmente de las advertencias de Pablo a su comunidad de Corinto (cf. 1 Cor 6, 1-8, espec. v. 7). ¿No cuadraría perfectamente esa advertencia en los propios labios de Jesús, sobre todo en el Evangelio según Lucas?

La cuestión parece obligada porque hay una tendencia en los

comentaristas modernos a alegorizar esa presunta parábola, interpretándola dentro del contexto global del relato del viaje a Jerusalén. Véase, por ejemplo, la interpretación de R. Bultmann: «Como os pasa a veces en vuestra vida civil, que ponéis el máximo cuidado en no tener que comparecer ante los tribunales, también tenéis que estar atentos a conduciros de tal manera que no tengáis ningún motivo para temer al acusador en los tribunales del cielo» (HST 172). Y E. Klostermann es aún más osado cuando identifica el «contrincante» con la persona de «Satanás» *(Das Lukasevangelium,* 141). Por su parte, G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 295) piensa que estos retazos de tradición no constituyen ni una «regla de discreción» *(Klugheitsregel)* ni una verdadera parábola; siguiendo a H. Schürmann, se inclina por considerarlos como una «parábola conminatoria» o como amenaza profética de condena.

La verdadera dificultad está en saber qué pretendió Lucas en el estadio III de la tradición evangélica; el posible significado de estas instrucciones en el estadio I de la tradición es una cosa irremediablemente perdida. ¿Tenemos que pensar, necesariamente, en un contraste entre los aspectos civil y religioso de nuestra existencia, como sugiere Bultmann? La colocación de estas máximas, en el Evangelio según Lucas, ¿impone ineludiblemente esa interpretación? Tal vez pudiera resultar más plausible si consideramos el contexto siguiente, en el que Jesús expresa su opinión sobre un suceso de la historia contemporánea (Lc 13,1-5). A mi juicio, no es evidente, ni mucho menos, que la mejor interpretación de este pasaje sea la alegórica. Personalmente, lo considero como una norma de prudencia, dada por el propio Jesús, pero que ha perdido toda referencia específica. Creo que no hay que darle más vueltas buscando nuevas explicaciones.

NOTAS EXEGETICAS

v. 57. *Juzgar por vosotros mismos*

La apreciación tiene que ser personal, sin ayudas externas. Cf. Lc 21,30.

Lo que se debe hacer

Literalmente: «lo (que es) justo». Para una expresión semejante, cf. Hch 4,19.

v. 58. *Haz lo posible*

Literalmente: «da actividad», «pon esfuerzo» *(dos ergasian)*. Fuera de Ef 4,19, el sustantivo *ergasia* (= «actividad», «trabajo») aparece exclusivamente en la obra de Lucas (cf. Hch 16,16.19; 19,24.25). Véase Flavio Josefo, *Ant.* III, 1, 7, n. 35. La expresión usada por Lucas puede ser un «latinismo» *(da operam* = «esfuérzate»; cf. BDF n. 5, 3). El sentido es que hay que aprovechar al máximo todas las oportunidades.

Arreglarte con él

Literalmente: «librarte de él», «reconciliarte con/de él» *(apēllachthai ap' autou)*. Admitimos, con los mejores manuscritos, la preposición *apo* (= «de», «desde»); los códices B, 892 y 1241 omiten la preposición. El pasaje correspondiente de Mateo dice: «Busca un arreglo *(isthi eunoōn* = 'sé benévolo') con tu adversario, cuanto antes, mientras todavía vais de camino» (Mt 5,25).

Te arrastre

Lucas emplea aquí el verbo compuesto *katasyrein,* cuya forma simple *(syrein)* aparece también en Hch 8,3; 14,19; 17,6. Fuera de estos pasajes, el verbo *syrein* no sale, en el Nuevo Testamento, más que en Jn 21,8 y Ap 12,4.

El alguacil

El texto de Mt 5,25 dice simplemente: *hypēretēs* (= «guardia», «oficial», «encargado»; pero Lucas emplea la terminología exacta: *praktōr* (= «alguacil», «ejecutor» de una orden judicial).

v. 59. *El último céntimo*

El *lepton* griego era una pequeña moneda de cobre (o de bronce). Según Mc 12,42, dos monedas de éstas equivalían a un *kodrantēs,* que es precisamente el término que utiliza Mateo en su pasaje correspondiente (Mt 5,26). El *kodrantēs* es un latinismo (= *quadrans,* o sea, un «cuarto» de *as* o libra romana); véanse las «notas» exegéticas a Lc 7,41; 12,6. El cambio introducido por Lucas exagera notablemente la pena impuesta por el juez; su función consiste en subrayar que, pronunciado el veredicto, ya es demasiado tarde para ultimar acuerdos.

El *lepton,* que volverá a salir en Lc 21,2 *(lepta dyo* = «dos cuartos», «dos reales»), era la moneda más pequeña de curso legal en la Palestina del siglo I d. C.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 12,57-59

Caird, G. B., *Expounding the Parables: I. The Defendant (Matthew 5, 25f.; Luke 12,58f.):* ExpTim 77 (1965-1966) 36-39.

Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 43-44, 96, 180.

Schürmann, H., *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu,* en *Kaufet die Zeit aus: Beiträge zur christlichen Eschatologie* (Hom. al profesor Theodorich Kampmann; ed. por H. Kirchhoff; Paderborn 1959) 39-71; reeditado en *Ursprung und Gestalt: Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (Düsseldorf 1970) 279-298.

88. *ENMENDARSE A TIEMPO; PARABOLA DE LA HIGUERA ESTERIL* (13,1-9)

1 En aquel momento, algunos de los presentes le contaron a Jesús el caso de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de las víctimas que ofrecían.

2 Jesus les replicó:

—¿Creéis que esos galileos eran más pecadores que todos sus compatriotas porque corrieron esa suerte? 3 Os digo que no; y si no os enmendáis, todos vosotros pereceréis de la misma manera. 4 Y aquellos dieciocho que murieron aplastados por la torre de Siloé, ¿pensáis que eran más culpables que los demás habitantes de Jerusalén? 5 Os digo que no; y si no os enmendáis, todos vosotros pereceréis del mismo modo.

6 Entonces propuso esta parábola:

—Un hombre tenía una higuera plantada en su viña; fue a buscar fruto, pero no lo encontró. 7 Así que dijo al viñador:

—Ya ves; llevo ya tres años viniendo a buscar fruto en esta higuera y no lo encuentro. ¡Córtala! ¿Para qué, además, va a esquilmar el terreno?

8 Pero el viñador le replicó:

—Señor, déjala todavía por este año; mientras tanto, yo mulliré la tierra a su alrededor y le echaré estiércol. 9 Tal vez dé fruto más adelante; pero si no lo da, entonces la cortas.

COMENTARIO GENERAL

A este punto de la narración del viaje de Jesús a Jerusalén, mientras la gente escucha las instrucciones del Maestro, se presentan unos desconocidos a contarle lo que acaba de suceder con unos galileos asesinados por Pilato. El episodio tiene lugar inmediatamente después de las instrucciones de Jesús sobre la reconciliación con el contrincante; y eso da a este relato una especial incisividad. El suceso

brinda a Jesús una ocasión para hacer unas observaciones sobre la culpabilidad de los galileos —y también de los habitantes de Jerusalén, que añade Jesús por su cuenta— y para hacer una llamada a la conversión y al arrepentimiento. A estas recomendaciones genéricas Jesús añade una parábola sobre una higuera estéril para exhortar a su auditorio a que se esfuercen por enmendarse a tiempo (Lc 13,1-9).

El asesinato de los galileos, la muerte accidental de dieciocho personas aplastadas por la torre de Siloé y la parábola de la higuera estéril son exclusivas del Evangelio según Lucas; se puede afirmar, en consecuencia, que proceden de la fuente particular del evangelista («L»); cf. Introducción general, t. I, p. 148. Se puede especular sobre la posibilidad de que el episodio de los galileos y la parábola de la higuera formaran originariamente una unidad, tal como la presenta Lucas; en realidad, no hay ninguna vinculación interna entre ambos pasajes. R. Bultmann (HST 23) considera los vv. 1-5 como «composición unitaria», que Lucas aprovecha para introducir la parábola de la higuera. A esas alturas de su estudio, Bultmann parece considerar esos versículos como pertenecientes a una «controversia» motivada por una pregunta de los circunstantes; pero ulteriormente, en el curso de sus análisis (HST 54-55), califica el pasaje de «diálogo de escuela» formulado por la primitiva comunidad, en dependencia de los escritos de Flavio Josefo (*Ant.* XVIII, 4, 1, nn. 86-87) y, sobre todo, «en conformidad con el espíritu de Jesús». Pero esa explicación es bastante oscura y, por supuesto, nada fiable. En cualquier caso, los vv. 1-5 son una «declaración» de Jesús (cf. V. Taylor, FGT 69), en la que se repiten las dos preguntas iniciales (vv. 2b.4b) y la aplicación perentoria (vv. 3.5). A la «declaración» Lucas añade una parábola (vv. 6-9), que carece de una aplicación explícita, porque los precedentes vv. 3.5 desempeñan esa función. Se podría considerar como una «parábola de misericordia» (cf. Introducción general, tomo I, p. 436) o tal vez como «parábola de condena», que incluye una llamada al arrepentimiento antes de que sea demasiado tarde.

Para algunos comentaristas, la parábola tiene «un paralelismo» con Mc 11,12-14 —la higuera maldita— y con Mt 21,18-19 (cf., por ejemplo, G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 296); Lu-

cas omite ese episodio en su lugar correspondiente, o sea, en Lc 19. Pero el presunto paralelismo entre ambos pasajes no parece muy convincente, ya que ni en Marcos ni en Mateo se trata de una verdadera parábola, aunque ciertamente tiene carácter simbólico, y además las únicas palabras comunes son las más obvias: «higuera», «fruto», «ir», «no encontrar». Todo el resto es absolutamente distinto en ambas narraciones. Véase, para más detalles, T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 274; C.-H. Hunzinger, TDNT 7, 755-757.

Jesús, al enterarse de que Pilato ha asesinado a unos galileos en el santuario, saca de ese acontecimiento una moraleja práctica. A pesar de su propio origen galileo, Jesús no apela a sus sentimientos patrióticos, lanzándose a una crítica despiadada del desaprensivo gobernador romano; en vez de eso, aprovecha ese incidente para invitar a su auditorio a un verdadero arrepentimiento y a la conversión. Su argumentación es bien nítida: los galileos asesinados no pagaron con esa muerte tan dramática un pecado mayor que el de sus compatriotas; lo que se deduce del hecho es que una muerte repentina tiene que hacer reflexionar a los vivos e incitarlos a arrepentirse y a reformar su vida, es decir, a aceptar con fe la palabra salvífica de Dios, que él mismo ha venido a proclamar. La existencia de cada persona puede truncarse tan repentinamente como la de esos galileos.

Y, sacando partido de ese acontecimiento, Jesús pone en paralelismo el asesinato cruel de los galileos con el accidente que sufrieron dieciocho habitantes de Jerusalén cuando se derrumbó sobre ellos una torre de las antiguas murallas, cercana a la piscina de Siloé. Puede ser que aquellas personas no fueran más culpables que los anteriores —los galileos— o que los demás habitantes de Jerusalén; sin embargo, también fueron sorprendidos por una muerte repentina. Así es la condición humana; la muerte puede presentarse en el momento más imprevisto, como les sucedió a las víctimas de la crueldad de Pilato o a los que sucumbieron bajo los escombros de la torre de Siloé. En cualquier momento, incluso «esta misma noche» (cf. Lc 12,20), puede Dios «reclamarnos la vida» para someterla al examen de su omnisapiencia.

El sentido de la parábola pone de relieve la fragilidad de la existencia humana y las circunstancias críticas que la rodean. En palabras de C.-H. Hunzinger *(art. cit.)*: «Como se le concedió a la higuera una última oportunidad, salvándola de ser talada, la invitación que hace Jesús al arrepentimiento sigue viva durante el corto período de gracia que precede al juicio de Dios; es la última oportunidad». Pero, al mismo tiempo, Hunzinger previene sobre una posible alegorización de todos los detalles de la parábola. Sin embargo, G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas*, 298) tiene razón al indicar que la parábola, dentro de su contexto, puede tener un cierto significado alegórico. Tenemos que distinguir, una vez más, los diversos estadios de la tradición evangélica. En el estadio I, la parábola tenía indudablemente el sentido que hemos expuesto; Jesús habría dirigido esas recomendaciones a sus propios oyentes, a los hombres de su generación. Pero no es necesario, como hacen muchos comentaristas, apurar todos los detalles alegóricos e interpretar la viña como Israel, la higuera como Jerusalén (o cada miembro individual del pueblo judío), el viñador como Jesús y los tres años como su período de actividad, su ministerio. Bastaría con afirmar que la parábola se dirige a los contemporáneos de Jesús. Pero en el estadio III de la tradición evangélica, el horizonte de aplicación se amplía considerablemente; el sentido del episodio y de la parábola rebasa los límites de la mera contemporaneidad y alcanza a cada uno de los individuos de la comunidad cristiana, que se enfrentan con la perspectiva de un imprevisible final. En ese contexto, que trasciende generaciones, el significado de la higuera estéril adquiere nuevas modalidades y se convierte en símbolo antropológico de una vida humana improductiva. ¿Cómo es posible que el ser humano, que ha recibido la vida y la existencia, con sus enormes recursos naturales, continúe malgastándolas inútilmente? Todo el que no produzca y vaya posponiendo continuamente la actuación de su creatividad tendrá que afrontar irremisiblemente el destino de la higuera estéril.

Esta parábola de Jesús, al venir inmediatamente después de su repetida llamada a la conversión (vv. 3.5), cobra un significado decididamente ominoso. Es posible que los galileos murieran por causa de la perversidad de otro ser humano, y que los dieciocho judíos, aplastados por una torre, murieran sólo por accidente. No

es el caso de la higuera estéril; la higuera tiene que morir porque no da fruto, porque no es más que un parásito. En definitiva, eso es «el pecado más grande». La culpabilidad que brota de las continuas dilaciones y de la falta de decisión personal es verdaderamente grave; mucho más que la que se pueda suponer en una muerte violenta o en un accidente inesperado. El mensaje de la parábola insiste en que ya se ha concedido la última oportunidad para poner fin a la pereza y a las incesantes dilaciones y transformar esa actitud en verdaderos frutos de conversión. Cf. Introducción general, tomo I, p. 318.

Sobre posibles implicaciones de esta parábola con respecto a un retraso de la consumación final o de la parusía, cf. Introducción general, tomo I, pp. 389ss.

NOTAS EXEGETICAS

v. 1. *En aquel momento*

En la expresión de Lucas: *en autō tō kairō,* no hay que insistir particularmente en el sentido específico del término *kairos* (= «momento», «ocasión propicia»). Véase la «nota» exegética a Lc 12,56. Sobre esta clase de construcción temporal, véase tomo I, p. 198. La frase es de carácter introductorio; al mismo tiempo sirve de transición al pasaje siguiente. El uso del demostrativo *(autos)* produce la sensación de una noticia sobre un hecho reciente. J. Blinzler *(Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus,* 32) pretende identificar este «momento» con el 14 de Nisán del año 29, un año antes de la muerte de Jesús, precisamente cuando se celebraba la Pascua. Pero esas especulaciones carecen de toda garantía de seguridad.

Algunos de los presentes

Una traducción alternativa podría ser: «se presentaron unos» (que acababan de llegar); de hecho, el verbo *pareinai* puede significar no sólo «estar presente», sino también «llegar» en ese preciso momento. Véase BAGD 624; BDF n. 322. Cf. Hch 10,21; 17,6. Una expresión casi exactamente paralela a esta frase de Lucas se puede ver en Diodoro de Sicilia, *Bibl. hist.* XVII, 8, 2: «Entonces se presentaron unos diciendo que la mayoría de los griegos se había amotinado».

Los galileos

Habitantes o nativos de Galilea, la región norte de Palestina. Esta designación se le aplicará, más adelante, a Pedro (Lc 22,59) y al propio Jesús (Lc 23,6). Cf. Hch 5,37. ¿Cuántos eran esos galileos? El sentido de la narración parece sugerir que eran menos de dieciocho.

Cuya sangre había mezclado Pilato con la de las víctimas que ofrecían

Los soldados romanos del gobernador habían dado muerte a esos hombres durante la ceremonia del sacrificio, probablemente del cordero pascual. Ya que los «sacrificios» (*thysiai,* que hemos traducido por «víctimas») tenían que ofrecerse —incluso por el pueblo llano— únicamente en Jerusalén, se supone que el hecho debió de tener lugar en el atrio de los sacerdotes del templo de Jerusalén, aunque no se mencione explícitamente. Allí habían de sacrificarse todas las víctimas, incluso los corderos pascuales. Véase J. Blinzler, *Eine Bemerkung zum Geschichtsrahmen des Johannesevangeliums:* Bib 36 (1955) 27-31. Esos «galileos» serían indudablemente peregrinos que habían subido a la ciudad para tomar parte en las celebraciones de la fiesta de Pascua. Difícilmente puede tratarse —a pesar de la opinión de O. Cullmann, *The State in the New Testament* (Nueva York 1956) 14— de romanos o simpatizantes que hubieran sido asesinados por alguna facción anárquica de los zelotas galileos; tampoco parece verosímil que Pilato hubiera aprovechado ese motín para asesinar a unos cuantos galileos.

Sobre la figura de Poncio Pilato, véase la «nota» exegética a Lc 3,1. Cf. Introducción general, tomo I, pp. 294-297.

El incidente reseñado por Lucas no se menciona, en absoluto, ni en la tradición evangélica ni en otros escritores contemporáneos. Sobre otras posibles fuentes de información al alcance de Lucas, véanse nuestras suposiciones en la Introducción general, tomo I, p. 156. El silencio de Flavio Josefo es significativo; dada su información sobre los atropellos cometidos por Pilato contra diversos estamentos judíos, es difícil imaginarse que un incidente como éste le hubiera pasado inadvertido, aunque el número de víctimas hubiera sido relativamente pequeño.

Para explicar de alguna manera ese incidente, los comentaristas apelan a otras violentas intervenciones de Pilato contra el pueblo judío, reseñadas en los escritos de Flavio Josefo:

1. En *Ant.* XVIII, 4, 1, nn. 86-87, Flavio Josefo cuenta que el gobernador envió un destacamento de caballería y un batallón de infantería a una ciudad (Tiratna) de los alrededores del monte Garizín para evitar que un grupo de samaritanos, a las órdenes de un cabecilla,

subieran a su santuario en la montaña. Los soldados dieron muerte a algunos revoltosos y pusieron en fuga al resto. Ésta es la explicación de R. Bultmann (HST 23) y de otros muchos comentaristas, como J. Wellhausen, E. Meyer, E. Hirsch, E. Mireaux, K. Rengstorf, etc. Pero esa explicación atribuiría a Lucas un craso anacronismo, ya que esa intervención de Pilato tuvo lugar el año 35 d. C. y fue ocasión de que L. Vitelio, procónsul de Siria, enviara a Pilato a Roma para responder de la matanza ante el emperador. Por otra parte, Flavio Josefo habla de «samaritanos» y no de galileos; además, no hace mención de los «sacrificios» y sitúa el acontecimiento en una ciudad de las laderas del monte Garizín, y no en el propio monte, que era donde los samaritanos ofrecían sus sacrificios.

2. También cuenta Flavio Josefo que Pilato osó introducir en Jerusalén ciertas imágenes de los emperadores romanos grabadas en los estandartes de sus legiones; esa provocación soliviantó a los habitantes de la ciudad, que organizaron una marcha hacia Cesarea del Mar para protestar oficialmente por aquella medida del gobernador (cf. *Bell.* II, 9, 2, nn. 169-174; *Ant.* XVIII, 3, 1, nn. 55-59). C. H. Kraeling (HTR 35, 1942, 286-288) piensa que la narración de Lucas se refiere a este acontecimiento.

3. Otra de las intervenciones de Pilato consistió en financiar con fondos del tesoro del templo la construcción de un acueducto para llevar el agua a Jerusalén (Flavio Josefo, *Bell.* II, 9, 4, nn. 175-177; *Ant.* XVIII, 3, 2, nn. 60-62). Para la interpretación de este suceso, véase A. T. Olmstead, *Jesus in the Light of History* (Nueva York 1942) 147-149. Pero Flavio Josefo habla de «los judíos» *(hoi Ioudaioi)* y no precisamente de «galileos».

4. Algunos investigadores piensan que este acontecimiento al que se refiere Lucas no tiene ninguna relación con Pilato, sino más bien con Arquelao, que, durante una fiesta de Pascua, mandó matar en Jerusalén a tres mil personas (cf. Flavio Josefo, *Bell.* II, 1, 3, nn. 8-13; *Ant.* XVII, 9, 3, nn. 213-218). Véase S. E. Johnson, *A Note on Luke 13:1-5:* ATR 17 (1935) 91-95.

5. En opinión de T. Zahn *(Das Evangelium des Lukas,* 521, n. 68), puede haber una referencia a otro episodio reseñado por Flavio Josefo *(Bell.* XIII, 13, 5, n. 372). El historiador cuenta de Alejandro Janneo (años 103-76 a. C.) que hizo asesinar a seis mil «judíos» por haberle arrojado una verdadera lluvia de tomates durante las celebraciones del *Sukkôt* o fiesta de los Tabernáculos.

Como se ve, las hipótesis son innumerables, e incluso peregrinas,

como en los dos últimos casos, en los que toda relación con el episodio de Lucas y su referencia a «Pilato» y a los «galileos» parece francamente descabellada. Eso nos da una idea de las dificultades insuperables con las que se encuentra la exégesis. No hay modo de determinar si el suceso es verdaderamente histórico o más bien es el resultado de una confusión con algún otro acontecimiento de la historia de Palestina. Para un estudio más detallado, véase J. Blinzler, *Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus:* NovT 2 (1957-1958) 24-49. La imagen de Pilato que Lucas nos da en este episodio no contradice, en absoluto, la descripción de Flavio Josefo, que nos lo presenta como un personaje cruel, sanguinario y sin escrúpulos. A pesar de todo, no nos atreveríamos a decir que esa referencia histórica de Lucas, aunque sin explicación plausible, sea una pura creación del evangelista. Véase G. Schwarz, *Lukas XIII, 1-5: Eine Emendation:* NovT 11 (1969) 121-126.

En cualquier caso, esa referencia a la historia contemporánea de Palestina —con el otro acontecimiento que añade el propio Jesús— sirven de trampolín para una «declaración» del protagonista, que invita al arrepentimiento y a la conversión, y eso, aun prescindiendo de su autenticidad histórica.

v. 2. *Les replicó*

La expresión es, una vez más, *apokritheis eipen* (= «respondiendo dijo»), una fórmula derivada de los LXX. Cf. Introducción general, tomo I, p. 193. Véase J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 226.

Eran más pecadores que todos sus compatriotas

Al usar la preposición *para* con acusativo *(para pantas),* Lucas conserva un «semitismo», un modo de expresar la comparación que, en hebreo o en arameo, se construye con *min* (= «de», «desde»). Véase J. Jeremias, *The Parables of Jesus,* 141. Para una construcción paralela en arameo, cf. 1QapGn 20,6-7, que, traducido literalmente, daría: «Sobre *(ʿal)* todas las mujeres, ella es verdaderamente hermosa»; es decir, «la más bella de todas las mujeres». Este empleo de *para,* en sentido de comparación, volverá a salir en Lc 13,4; 18,14. Cf. Introducción general, tomo I, p. 208.

Porque corrieron esa suerte

Ciertas catástrofes de la vida se consideraban como efectos de algún pecado precedente. Cf. Job 4,7; 8,4.20; 22,5; Éx 20,5c; 1QapGn 20, 16-29 (a propósito de Gn 12,17: «Pero el Señor afligió al faraón y a su corte con graves dolencias a causa de Saray, mujer de Abrán»); Jn

9,2-3. Jesús no cuestiona esa creencia; lo que hace es más bien invitar al arrepentimiento.

v. 3. *Os digo que no*

La formulación del contraste es extraordinariamente enérgica: *ouchi, lego hymin, alla...* (= «¡No, os lo aseguro! Pero...»). Cf. Lc 1,60; 13,5; 16,30.

Si no os enmendáis

Una llamada imperativa a la *metanoia* (= «conversión», «arrepentimiento»). Cf. 13,5. Véase la «nota» exegética a Lc 3,3 y la Introducción general, tomo I, pp. 399-402. Sobre el trasfondo veterotestamentario de esta requisitoria, cf. Sal 7,13 (LXX); Jr 12,17 (LXX). La conversión es la única garantía contra la amenaza ineludible que pende sobre los malvados; si no se arrepienten de sus perversidades, serán borrados de la tierra.

Todos vosotros pereceréis de la misma manera

A primera vista, la expresión parece referirse a alguna forma indeterminada de muerte repentina; pero en el contexto global de los capítulos precedentes, es decir, la noción de «juicio», no se debería excluir un sentido más amplio de la condena.

v. 4. *Aquellos dieciocho que murieron aplastados por la torre de Siloé*

Jesús añade una referencia a otra desgracia, presuntamente conocida, en la que el número de víctimas fue mayor, pero que se produjo por accidente. Para el nominativo absoluto o *casus pendens (ekeinoi hoi dekaoktō),* véase Introducción general, tomo I, pp. 208s.

La torre de Siloé

Se tiene que tratar de una de las torres de la primera muralla de la ciudad, que, según las indicaciones de Flavio Josefo (*Bell.* V, 4, 2, n. 145), bajaba por la parte oriental, en dirección sur, y pasaba «sobre la piscina de Siloé». Ésta es toda la información que poseemos sobre esa torre, ya que ni el propio Flavio Josefo menciona el hecho de su derrumbamiento. Cf. J. Finegan, *The Archeology of the New Testament,* 114. Véase también Jn 9,7.11.

Más culpables

Literalmente: «eran deudores sobre (más que) todos...» *(opheiletai egenonto para pantas).* El término *opheiletēs* (literalmente: «deudor»)

tiene, casi con toda probabilidad, el sentido del arameo *ḥayyāb,* que significa también «deudor», pero con connotaciones religiosas. Cf. 11QtgJob 21,5; 34,4. Véase Introducción general, tomo I, p. 197.

Habitantes de Jerusalén

Aunque la mayoría de los manuscritos más representativos —P[45], P[75]— y códices B, D, L, etc., leen *tous katoikountas Ierousalēm,* sin preposición, algunos otros —א, A, W, Θ, Ψ y la tradición textual «koiné»— añaden la preposición *en* (= «en») antes del nombre de la ciudad. Sobre la denominación *Ierousalēm,* véanse las «notas» exegéticas a Lc 2,22; 10,30, e igualmente nuestras reflexiones en el «comentario» general a Lc 9,51-56, en este mismo tomo.

La referencia a esos dos hechos históricos no implica necesariamente que Jesús proponga una visión anticipada de la ruina de Jerusalén (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 181). De momento, no es más que una exhortación; ya llegará la hora de hablar abiertamente sobre la destrucción de la capital (cf. Lc 19,41-44; 21,24).

v. 6. *Propuso esta parábola*

Sobre el sentido de *parabolē,* véase la «nota» exegética a Lc 5,36, tomo II, pp. 547-549.

Una higuera plantada en su viña

Sobre la costumbre de plantar higueras en una viña, véase Miq 4,4; Plinio, *Hist. nat.* XVII, 35, 200; pero Teofrasto *(De caus. plant.* III, 10, 6) desaconseja esa práctica. Conviene recordar, a este propósito, que, en el Antiguo Testamento, la «higuera» es uno de los símbolos del pueblo de Israel o de la tribu de Judá (cf. Os 9,10; Miq 7,1; Jr 18, 13; 24,1-10). Véase, para más detalles, C.-H. Hunzinger, TDNT 7, 751-757.

No lo encontró

El hombre se siente disgustado y contrariado. Y eso provoca su reacción. Cf. Lc 3,9.

v. 7. *Dijo al viñador*

Sobre el término *ampelourgos,* véase MM 27. Lucas vuelve a emplear aquí la construcción *eipen pros* (= «dijo a») con acusativo; cf. Introducción general, tomo I, p. 195.

Llevo ya tres años

Literalmente: «Mira, tres años desde que vengo...». Cf. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 340. Después de *idou* (= «mira», «he aquí que») se usa el nominativo «parentético», es decir, se supone un tiempo del verbo «ser» (= «Mira, [son] tres años desde que vengo...»); cf. BDF, n. 144. Sobre el presente *(erchomai* = «vengo»), cf. BDF, n. 322. La construcción con *aph' hou* (= «desde que») se encuentra también en Tucídides, *Hist.* I, 18, 1. Los «tres años» no se pueden interpretar alegóricamente como referencia al período del ministerio público de Jesús; esa duración es absolutamente desconocida en la obra de Lucas.

v. 8. *El viñador le replicó*

Lucas emplea aquí el participio *apokritheis* (= «respondiendo») con el presente histórico *legei* (= «dice»); cf. Introducción general, tomo I, p. 193. El viñador sale en defensa del árbol sentenciado, como si se tratase de una causa judicial.

Todavía por este año

A pesar de la obstinación permanente, todavía queda un período abierto a la gracia antes de la manifestación definitiva; pero no se puede olvidar que el tiempo es limitado.

v. 9. *Pero si no*

Lucas expresa la adversativa con la fórmula literaria del griego clásico: *men* ... *de.* Cf. Introducción general, tomo I, p. 185. Algunos códices —Γ y otros cuantos— añaden como conclusión de la parábola: «Y diciendo esto, exclamaba: 'El que tenga oídos para oír, que preste atención'». Véanse las «notas» exegéticas a Lc 8,8 y 12,21.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 13,1-9

Bartsch, H.-W., *Die «Verfluchung» des Feigenbaums:* ZNW 53 (1962) 256-260.

Blinzler, J., *Die letzte Gnadenfrist: Lk 13,6-9:* BLit 37 (1963-1964) 155-169.

— *Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus:* NovT 2 (1957-1958) 24-49.

Denney, J., *Three Motives to Repentance, Luke XIII. 1-9:* Expos 4/7 (1893) 232-237.

Dodd, C. H., *Las parábolas del Reino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 37, 151-155.

Dupont, J., *Les paraboles du sénevé et du levain:* NRT 89 (1967) 897-913.

Faccio, H. M., *De ficu sterili (Lc 13,6-9):* VD 29 (1951) 233-238.

Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 169-171.

Johnson, S. E., *A Note on Luke 13:1-5:* ATR 17 (1935) 91-95.

Kahn, J. G., *La parabole du figuier stérile et les arbres récalcitrants de la Genèse:* NovT 13 (1971) 38-45.

Kuss, O., *Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig:* Bib 40 (1959) 641-653; reeditado en *Auslegung und Verkündigung: Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes* I (Ratisbona 1963) 85-97.

Schürer, E.: HJPAJC 1, 357-398 (trad. española: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* I, Ed. Cristiandad, Madrid 1985).

Schwarz, G., *Lukas XIII. 1-5: Eine Emendation:* NovT 11 (1969) 121-126.

Ternant, P., *Le dernier délai de la conversion Lc 13:* AsSeign 16 (1971) 59-72.

Zeitlin, S., *Who Were the Galileans? New Light on Josephus' Activities in Galilee:* JQR 64 (1973-1974) 189-203.

89. *CURACION EN SABADO: LA MUJER ENCORVADA* (13,10-17)

[10] Un sábado Jesús estaba enseñando en una sinagoga. [11] Y había allí una mujer que, desde hacía dieciocho años, estaba enferma por causa de un espíritu, y andaba encorvada, sin poderse enderezar en modo alguno. [12] Al verla, Jesús la llamó y le dijo:

—Mujer, quedas libre de tu enfermedad.

[13] Y le impuso las manos. Inmediatamente se enderezó y se puso a alabar a Dios.

[14] Pero intervino el jefe de la sinagoga, indignado de que Jesús la hubiera curado en sábado, y dijo a la gente:

—Hay seis días para trabajar; venid uno de esos días para que os curen, y no precisamente en sábado.

[15] Pero el Señor le replicó:

—¡Hipócritas! ¿Es que cada uno de vosotros no desata del pesebre a su buey o a su asno, en sábado, para llevarlos a abrevar? [16] Pues esta mujer es hija de Abrahán, y Satanás la ha tenido atada dieciocho años. ¿No tenía que ser liberada de sus ataduras, aunque fuera en sábado?

[17] Según iba diciendo esto, todos sus adversarios se abochornaron, mientras que toda la gente se alegraba de tantos portentos como hacía.

COMENTARIO GENERAL

Aunque Jesús sigue de viaje hacia Jerusalén, Lucas le presenta en una sinagoga —sin especificar la ciudad— enseñando, y precisamente en sábado. Durante su predicación cura a una mujer encorvada que estaba allí en la sinagoga, y eso trae como consecuencia una discusión sobre el sentido del descanso sabático (Lc 13,10-17).

Al venir inmediatamente después de la parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9), el episodio ha provocado una serie de interpre-

taciones de lo más dispares, a propósito de su colocación y sentido. Por una parte, M.-J. Lagrange (*Évangile selon Saint Luc,* 381) piensa que Lucas sigue un «orden cronológico»; por otro lado, A. Loisy (*L'Évangile selon Luc,* 364), adhiriéndose a la interpretación patrística, ve en esa mujer curada un símbolo de la Iglesia, en contraste con la higuera estéril, símbolo de la sinagoga; en su opinión, este contraste da sentido a toda la composición de Lucas. Por lo que respecta a la interpretación de Lagrange, uno no puede menos de sentir cierta perplejidad ante los posibles criterios para establecer esa supuesta sucesión «cronológica». Y en cuanto a la segunda línea interpretativa, el texto no parece ofrecer ninguna sugerencia sobre una posible orientación alegórica (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 182). Mucho más cercana a la interpretación correcta parece ser la posición de E. Klostermann (*Das Lukasevangelium,* 144), que prefiere ver en la secuencia de Lucas una reproducción del orden de su fuente particular («L»). Interpretar la frase: «esta mujer es hija de Abrahán» (v. 16) como preparación literaria del siguiente v. 28 es poco convincente. Por otra parte, la nueva aparición del número «dieciocho» (vv. 11.16; cf. v. 4) es, probablemente, una coincidencia fortuita; aunque no se puede negar que, literariamente, tal vez actúe como enlace verbal entre la parábola y el episodio que nos ocupa.

Este relato de curación aparece únicamente en Lucas; por tanto, tiene que provenir de «L» (cf. Introducción general, tomo I, página 148). A veces se ha interpretado este episodio como una variante de la curación del hidrópico (cf. Lc 14,1-6); pero la explicación suscita más problemas que los que realmente resuelve. Aparte de la mención del «buey» y la precisión: «en sábado», no hay más elementos comunes. R. Bultmann (HST 12) trata de explicar la génesis de este episodio como composición personal de Lucas, a partir del v. 15, que, en su opinión, es el núcleo de la «declaración» de Jesús. Pero, como señalan otros muchos comentaristas, el v. 15, aislado, difícilmente puede considerarse como la «declaración» completa; hay que incluir, necesariamente, el v. 16.

Y así surge el problema de la clasificación de este episodio, desde la perspectiva de historia de las formas. Según V. Taylor (FGT 155), éste es uno de los pasajes considerados como «declaración»

de Jesús en los que hay un claro predominio de los elementos narrativos; igual que en otros episodios del mismo Lucas. Por eso Taylor se inclina a encuadrar este relato entre las llamadas «narraciones sobre Jesús». La dificultad reside, en parte, en la propia composición narrativa; la controversia se produce *después* de que se ha narrado la curación. Eso ha dado pie a algunos investigadores a considerar el episodio, en su conjunto, como una composición tardía (cf. E. Lohse, *Jesu Worte über den Sabbat*, en *Judentum — Urchristentum — Kirche:* Hom. a Joachim Jeremias; ed. por W. Eltester; Berlín 1960, 79-89). Pero resulta que el pasaje tiene todos los elementos del llamado «relato de milagro» menos la petición expresa de la curación. La reacción de los circunstantes (v. 17b) es un final típico de esta clase de narraciones; mientras que el versículo 17c puede considerarse como redacción particular del evangelista (véase la respectiva «nota» exegética). En cualquier caso, el episodio es fronterizo, ya que se mueve entre «relato de milagro» y «declaración» del taumaturgo; tiene razón M. Dibelius (FTG 97) al reconocerlo como «forma híbrida». La narración, en cuanto tal, parece fiel reflejo de alguna de las situaciones históricas del ministerio de Jesús, es decir, del estadio I de la tradición evangélica: una curación que da origen a una controversia sobre el descanso sabático.

La presentación de Jesús es, una vez más, la típica de Lucas: el taumaturgo, en pleno uso de su «poder» (cf. Lc 4,14.36; 5,17), para liberar al ser humano de los males físicos que le subyugan. Durante el relato del viaje, la actuación taumatúrgica de Jesús es más bien escasa; pero nos da una idea de que su camino hacia Jerusalén, la ciudad donde su propia vida va a ser presa del mal personificado, es una progresiva victoria. Jesús emplea sus poderes para curar no sólo en una sinagoga, sino incluso en sábado. Esas dos circunstancias de la curación —espacio («sinagoga») y tiempo («sábado»)— dan un relieve particular a los efectos salvíficos que actúan sobre una «hija de Abrahán», en cuyo camino Dios ha puesto a Jesús para que sea «liberada de sus ataduras». Una liberación que «tenía que» realizarse —aparece el impersonal *dei* (= «es necesario», «tiene que»: v. 16)—, porque el plan salvífico de Dios, que se manifiesta en la historia por medio del ministerio de Jesús, tiene

que llegar a cumplimiento (cf. Introducción general, tomo I, páginas 299ss). Pero en el episodio hay una tremenda ironía: la oposición a la actividad salvífica de Jesús viene del «jefe de la sinagoga», que, curiosamente, también usa el mismo verbo impersonal *dei* (v. 14), pero para expresar una obligación humana: «hay seis días en los que es necesario *(dei)* trabajar».

En el Evangelio según Lucas hay infinidad de episodios en los que se presenta una idea fija de Jesús: la felicidad de un ser humano tiene prioridad absoluta, por encima incluso de las prescripciones religiosas, como la observancia del sábado. El episodio que comentamos es un buen ejemplo. Conviene recordar, a este propósito, el pasaje de Lc 6,1-11, donde —ya en el estadio III de la tradición evangélica— suena una afirmación rotunda de Jesús: «El Hijo de hombre es señor del sábado» (Lc 6,5). En la contextura global del evangelio, el lector debe tener presente la mutua interacción de los diversos episodios correlativos.

A la luz de los dos pasajes precedentes, que insisten en la necesidad de la conversión, antes de que sea demasiado tarde, el episodio que comentamos escoge, implícitamente, dos figuras tipo de esa necesidad de enmienda: «el jefe de la sinagoga» (v. 14) y los «adversarios» de Jesús (v. 17). En la narración, el apóstrofe «¡Hipócritas!» —en plural— va dirigido a «la gente» (cf. v. 14), pero está provocado por el subterfugio del «jefe» —en singular—, que dirige sus observaciones no a Jesús, sino al auditorio. Ahora bien: la recriminación de Jesús no concierne exclusivamente a los circunstantes, sino que, en perspectiva más amplia, caracteriza la actitud de todo el que tiene algo que reformar en su conducta y debe convertirse, mientras todavía está a tiempo.

El proceso argumentativo es *a minori ad maius* que, en la tradición rabínica posterior, se expresó en la fórmula *qal wāḥômer* (= «suave y fuerte»), es decir, desde lo más trivial proceder a lo trascendente. Si la ley permite cuidar de los animales domésticos, aunque sea en sábado, cuánto más permitirá ocuparse de la salud de un ser humano; si la ley permite desatar a los animales para llevarlos del pesebre al abrevadero, cuánto más permitirá soltar las ligaduras anquilosadas de una persona para devolverle la salud.

Uno de los rasgos característicos de Lucas —y que aparece en este episodio— es hacer destinatario de la actuación salvífica de

Jesús precisamente a una mujer. Sin duda es un modo de expresar el universalismo de la salvación (cf. Introducción general, tomo I, p. 321). En el capítulo siguiente, Lucas presentará a Jesús haciendo lo mismo con un hombre (cf. Lc 14,1-6).

Una última observación. Al leer el pasaje se tiene la sensación de que Jesús, por medio de la presentación de Lucas, está diciendo algo importante sobre su personalidad. Acaba de restituir la salud a una «hija de Abrahán» y precisamente en sábado, y en una sinagoga. La implicación es evidente. Jesús actúa con plena autoridad sobre el sábado y sobre las más antiguas tradiciones del judaísmo, y hasta se atreve a echar en cara a los que le critican su actuación la radical hipocresía que rezuman esas reacciones de escándalo.

NOTAS EXEGETICAS

v. 10. *Un sábado*

La indicación de tiempo está aquí en plural: *en tois sabbasin,* mientras que en los siguientes vv. 14-16 va en singular: *sabbaton.* Véase la «nota» exegética a Lc 4,31.

Estaba enseñando

La extensa narración del viaje de Jesús a Jerusalén está dominada por el tema de la «enseñanza», y en ese contexto se produce la curación de la mujer. Sobre el uso lucano de *didaskein* (= «enseñar»), cf. Introducción general, tomo I, p. 247. Nos encontramos, una vez más, con la llamada «conjugación perifrástica»: *ēn* (= «estaba») con participio de presente: *didaskōn* (= «enseñando»); cf. Introducción general, tomo I, p. 205.

En una sinagoga

Literalmente: «en una de las sinagogas». La situación del episodio es la misma que en Lc 4,15 (véase la respectiva «nota» exegética). Es la última vez que en la narración evangélica de Lucas entra Jesús en una sinagoga. Sobre el influjo de los LXX en ese tipo de construcción, véanse nuestras indicaciones en la Introducción general, tomo I, páginas 203-205.

v. 11. *Había allí una mujer que, desde hacía dieciocho años, estaba enferma por causa de un espíritu*

Literalmente: «y he aquí *(kai idou)* una mujer que tenía un espíritu de enfermedad dieciocho años». La enfermedad concreta que padecía esa mujer se describe a continuación y, según los códices más representativos, se atribuye a la actuación maléfica de un espíritu. La escena se introduce directamente con *kai idou* (cf. Introducción general, tomo I, p. 203), sin un verbo explícito. El códice D, para rellenar esa laguna, escribe: *en astheneia ēn pneumatos* (literalmente: «estaba en una enfermedad de espíritu»); pero esta nueva formulación cambia el sentido de la frase y, consiguientemente, de la dolencia. Por tanto, hay que aceptar la lectura de los manuscritos más importantes y atribuir la enfermedad a la actuación de «un espíritu». Véase la «nota» exegética a Lc 4, 33. La construcción «un espíritu de enfermedad o de flaqueza» es, claramente, un «aramaísmo»; cf., por ejemplo, *rûaḥ šiḇlānāyāʾ* (= «espíritu de podredumbre o de pestilencia»: 1QapGn 20,16.26). Cf. Introducción general, tomo I, p. 197. Para la identidad de ese espíritu, cf. v. 16b.

Encorvada, sin poderse enderezar en modo alguno

El verbo *anakyptein* (= «enderezar[se]») puede referirse a «levantar la cabeza» o a «ponerse derecho», «enderezar la espina dorsal». La descripción detallada de esta dolencia es uno de los principales argumentos de W. K. Hobart *(The Medical Language of St. Luke,* 20-22) para demostrar que el autor de esta narración evangélica era un profesional de la medicina. Cf. Introducción general, tomo I, pp. 98-100. Para un análisis moderno de los síntomas de esta patología, véase el estudio de J. Wilkinson, *The Case of the Bent Woman in Luke 13:10-17:* EvQ 49 (1977) 195-205, donde se define la dolencia como *spondylitis ankylopoietica,* que produce una soldadura de las vértebras dorsales.

v. 12. *La llamó y le dijo*

Jesús actúa por propia cuenta, sin que nadie le pida su intervención para curar a la mujer.

Quedas libre de tu enfermedad

Lucas emplea aquí el perfecto pasivo *apolelysai,* que, además de su significado «teológico» (véase la «nota» exegética a Lc 5,20; cf. Lc 7, 48), expresa el efecto permanente de una acción anterior.

v. 13. *Le impuso las manos*

Sobre el signo de la imposición de manos, véase la «nota» exegética a Lc 4,40; cf. Lc 5,13.

Inmediatamente

La expresión favorita del Evangelio según Lucas, para subrayar los efectos de una actuación prodigiosa de Jesús, es el adverbio *parachrēma;* véase la «nota» exegética a Lc 1,64. El contraste es verdaderamente significativo: los dieciocho largos años de enfermedad terminan en una curación instantánea y precisamente en un sábado.

Se enderezó

El verbo está en aoristo pasivo, y la voz pasiva, en sentido «teológico», apunta a una actuación de Dios.

Se puso a alabar a Dios

Literalmente: «y alababa a Dios» *(edoxazen,* en imperfecto). La traducción que damos en el epígrafe quiere expresar la idea de continuidad. Cf. Lc 2,20. La generosidad salvífica de Dios, que se ha volcado en esa mujer por la palabra y el gesto de Jesús, le arranca una explosión de agradecimiento y crea un clima de alabanza al que es la fuente de su felicidad recobrada. Sobre el influjo de los LXX en la construcción de la frase, cf. Introducción general, tomo I, p. 193.

v. 14. *El jefe de la sinagoga*

Ya hemos encontrado el término *archisynagōgos* en Lc 8,49 (descripción de Jairo).

La gente

La misma palabra *(ochlos)* que Lucas emplea normalmente para referirse a la «muchedumbre» que acompaña a Jesús, escucha su enseñanza y presencia, llena de asombro, sus curaciones (véase la «nota» exegética a Lc 3,7) designa, en este pasaje, a la asamblea sinagogal. La observación del «jefe de la sinagoga», dirigida a «la gente», no es sólo una crítica de la actuación de Jesús «en sábado», sino también una advertencia sobre esa clase de individuo. Esa indirecta es lo que provoca la reacción inmediata de Jesús.

Seis días

Alusión directa al decálogo (cf. Éx 20,9; Dt 5,13).

v. 15. *El Señor*

Sobre el significado de *kyrios* en un contexto narrativo, véase la «nota» exegética a Lc 7,13 en tomo II, p. 646 y nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 337-342.

¡Hipócritas!

El apóstrofe —en plural— va dirigido a la asamblea, como en Lc 12,56; véanse las «notas» exegéticas a Lc 6,42; 12,1.

Desata

Indudablemente, hay un deliberado juego de palabras entre los dos usos del verbo *lyein* (= «desatar»: aquí v. 15, y «liberar de sus ataduras»: v. 16).

Su buey o su asno

Ese mismo par de animales domésticos se menciona en Dt 5,14; 22,4; Is 32,20; cf. Gn 32,5; 34,28. El «buey» volverá a salir en Lc 14,5. En la tradición rabínica posterior se regula el cuidado de esos animales en día de sábado; cf. Str.-B., 2, 199; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 558.

v. 16. *Hija de Abrahán*

Es decir, pertenece al pueblo de Dios, al pueblo elegido. Cf. 4 Mac 15, 28. Más adelante, en Lc 19,9, Jesús reconocerá a Zaqueo, el jefe de los exactores de tributos, como «hijo de Abrahán». Cf. Introducción general, tomo I, p. 323.

Satanás

Sobre esta figura, véanse las «notas» exegéticas a Lc 4,2; 10,18. En este pasaje es donde Lucas establece su máxima vinculación entre «un espíritu» malo (v. 11) y Satanás. Pero, por supuesto, no llega a una identificación de las dos figuras. Lo que queda bien subrayado en estas palabras de Jesús es que la actuación salvífica de Dios es una realidad presente, que contrarresta el peor influjo del maligno sobre el ser humano.

Esta mención de «Satanás», precisamente en el «tiempo de Jesús», crea un verdadero problema para los que atribuyen a este período un carácter de «ausencia de Satanás». Véanse nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 313ss.

La ha tenido atada

La imagen doméstica del animal sujeto al pesebre se transpone a la situación de la mujer con toda su fuerza de degradación, servidumbre e

incapacidad orgánica. El verbo *dein* (= «atar») va en aoristo (*edēsen* = «ató»); aunque en el epígrafe lo hemos traducido en perfecto para expresar la duración.

¿No tenía que ser liberada de sus ataduras...?

Vuelve a aparecer el impersonal *edei* (= «tenía que», «era necesario», en imperfecto), que interpreta la actuación de Jesús en términos de historia de salvación. Cf. Introducción general, tomo I, pp. 299-301. Cf. igualmente v. 14.

El verbo que hemos traducido por «liberar» es, en el texto griego, *lyein* (= «desatar»), como en el v. 15; su opuesto es *dein* (= «atar»), de donde se deriva *desmos* (= «atadura»). G. Schwarz (*«Lythēnai apo tou desmou toutou»:* BN 15, 1981, 47) sostiene que «el sentido figurado de *deō* y *desmos* no pertenece al griego correcto»; por eso intenta retraducir al arameo el texto de Lucas. Pero el resultado es, francamente, muy discutible. Por una parte, su traducción aramea deja bastante que desear, y por otra, la literatura griega, tanto clásica como helenística, ofrece muchos testimonios del uso de *dein* (= «atar») y *desmos* (= «atadura») en sentido figurado. Cf. Teognis, *Eleg.* 178; *Anthol. pal.* XI, 138; *Tab.defix.* XCVI, 108; W. Dittenberger, *Sylloge,* 809, 14; 1175, 14; MM 142, 144; LAE 306.

v. 17. *Según iba diciendo esto*

El códice D omite esta primera frase del v. 17.

Todos sus adversarios

La designación es global y anónima. Las dos partes del versículo se contraponen en paralelismo antitético: «todos sus adversarios»/«toda la gente»; «se abochornaban»/«se alegraba». La formulación de la frase, con su referencia explícita al «bochorno» de los adversarios, encierra una alusión a Is 45,16 (LXX), que contiene ambos elementos: el verbo «abochornarse» y la expresión *hoi antikeimenoi autō* (= «los que se oponían/oponen a él»). Lucas añade por su cuenta la generalización *pantes* (= «todos»), una de sus expresiones favoritas; sin embargo, algunos manuscritos —P^{45}, códice D y la versión VL— omiten esa precisión. Véanse las «notas» exegéticas a Lc 3,16; 4,15; 9,1. También va en esta misma línea la expresión *pas ho ochlos* (= «toda la gente»). Cf. Lc 6,19; Hch 21,27.

Tantos portentos como hacía

Entre otros, la curación que acaba de realizar. En la tradición sinóptica, rara vez se usa el adjetivo *endoxos* (= «portentoso», «magnífico», en

plural neutro; *endoxa* = «portentos», prodigios») aplicado a la actuación taumatúrgica de Jesús. Para el trasfondo veterotestamentario de esta idea, cf. Éx 34,10 (LXX), que se traduce generalmente por «maravillas» (en hebreo: *nipla'ôt).*

BIBLIOGRAFIA SOBRE 13,10-17

Lohse, E., *Jesu Worte über den Sabbat,* en *Judentum — Urchristentum — Kirche* (Hom. a Joachim Jeremias; ed. por W. Eltester; Berlín 1960) 79-89.

Neirynck, F., *Jesus and the Sabbath: Some Observations on Mark II, 27,* en *Jésus aux origines de la christologie* (ed. por J. Dupont; Gembloux-Lovaina 1975) 227-270.

Roloff, J., *Das Kerygma und der irdische Jesus: Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien* (Gotinga 1970) 66-69.

Wilkinson, J., *The Case of the Bent Woman in Luke 13:10-17:* EvQ 49 (1977) 195-205.

90. *PARABOLA DEL GRANO DE MOSTAZA* (13,18-19)

[18] Jesús continuó:

—¿A qué se parece el Reino de Dios? ¿Con qué podría yo compararlo? [19] Se parece a un grano de mostaza que un hombre sembró en su huerto; creció y se hizo un árbol, y *los pájaros del cielo anidaron en sus ramas* [a].

COMENTARIO GENERAL

Para cerrar la primera parte de su relato del viaje de Jesús a Jerusalén, Lucas presenta dos parábolas del Maestro: el grano de mostaza (Lc 13,18-19) y la levadura (Lc 13,20-21). Desde la perspectiva de historia de las formas se trata de dos «parábolas sobre el Reino», que, al relacionar todo lo precedente —llamada al arrepentimiento y comprensión correcta de la persona y de la actividad salvífica de Jesús— con ese gran tema de su predicación, confieren un sentido mucho más amplio al conjunto de sus instrucciones. Cf. Lc 4,43.

La estructura de ambas parábolas es indiscutiblemente paralela. Primero, los protagonistas: un hombre (v. 19) y una mujer (v. 21), y luego la formulación: «Se parece a un grano de mostaza que un hombre (tomó y) sembró en su huerto» // «Se parece a la levadura que una mujer (tomó y) metió en tres arrobas de harina». Esta doble presentación paralela antecede inmediatamente a la segunda mención de «Jerusalén», que inicia la segunda parte del relato del viaje.

El complejo de interrelaciones sinópticas de la parábola del grano de mostaza plantea ciertas dificultades. La versión paralela está en Mt 13,31-32. Y digo «paralela» no sólo por la semejanza de formulación, sino también porque, en el primer evangelista, la composición es idéntica, ya que a esta parábola del grano de mostaza le sigue la de la levadura (Mt 13,33). Eso quiere decir, a nivel de

[a] Sal 104,12; Dn 4,9.18.

fuentes, que la unidad global se encontraba originariamente en «Q». Aunque Mateo las presenta como parábolas del «reino de los cielos» —expresión típica del primer Evangelio, que Lucas evita sistemáticamente—, la formulación coincide en lo fundamental: «Se parece a un grano de mostaza que un hombre (tomó y) ... su ... crece ... y se hace un árbol ... los pájaros del cielo anidan en sus ramas». La diferencia está en el uso, por parte de Mateo, de los presentes históricos: «se hace un árbol», «anidan». Otra versión de la parábola —de la del grano de mostaza— se encuentra en Mc 4,30-32, donde forma parte, igual que en Mateo, de todo un bloque didáctico de Jesús, llamado «discurso en parábolas». Pero las convergencias entre la formulación de Lucas y la de Marcos son mínimas; sólo coinciden en los elementos siguientes: *elegen* (= «decía»), *basileia tou theou* (= «Reino/reinado de Dios»), *kokkō sinapeōs* (= «a un grano de mostaza») y *ta peteina tou ouranou* (= «los pájaros del cielo»). Por otra parte, la recensión de Marcos es notablemente más larga y detallada. En cuanto a la versión de Mateo, hay que notar la colocación en su propio bloque didáctico, donde se agrupa la mayor parte de las parábolas de Jesús (Mt 13). Eso demuestra una influencia de Marcos que ha llevado a Mateo a alterar su formulación, aunque conserva la terminología de «Q». Lo más probable es que la forma originaria de la parábola sea la que nos ofrece Lucas; aunque, posiblemente, haya que atribuir al propio evangelista la transformación de la fórmula original: «reino de los cielos» en «Reino de Dios». Por consiguiente, todo induce a pensar que la fuente de la parábola según Lucas es la versión de «Q». En teoría, no se puede negar que Lucas hubiera podido conocer la versión de Marcos en la que se describe el grano de mostaza como «la semilla más pequeña de todas» (cf. Mc 4,31); pero el hecho es que no parece muy interesado en explotar ese detalle descriptivo. Véase nuestra Introducción general, tomo I, pp. 129-132 y 136-144.

También el Evangelio copto según Tomás ofrece su propia redacción de esta parábola: «Los discípuos dijeron a Jesús: 'Dinos una cosa: ¿a qué se parece el reino de los cielos?' Él les contestó: 'Se parece a un grano de mostaza, que es la semilla más pequeña de todas. Pero cuando cae en una tierra bien cultivada, produce un ramaje de lo más tupido, que sirve de refugio a todos los pájaros

del cielo» (EvTom 20). Como se ve, en esta versión más tardía y notablemente más desarrollada, la parábola empieza con una introducción consistente en una pregunta de los discípulos; la forma en sí misma depende mucho más de las formulaciones de Mateo y de Marcos que de la redacción de Lucas. Un detalle particular es la mención de la «tierra bien cultivada», que implica una cierta alegorización de la parábola. Cf. J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 109: «nada ofrece el texto de Tomás que nos permita juzgar lo anterior»; W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen,* 61-66.

La parábola del grano de mostaza le sirve a Jesús para mostrar una de las características esenciales del Reino de Dios: de unos comienzos verdaderamente minúsculos se pondrá en marcha todo un proceso de crecimiento, que lo transformará en uno de los fenómenos más espectaculares de la historia de la humanidad. La predicación de Jesús tiene la fuerza de la semilla, que dará inevitablemente como resultado el establecimiento pleno y definitivo de esa realidad: el reinado de Dios. En la formulación de Lucas, que omite deliberadamente la mención del tamaño de la semilla —no podemos más que especular sobre los posibles motivos de esa omisión—, la parábola, de por sí, no pretende establecer contrastes, sino apuntar la idea de «crecimiento». El proceso de desarrollo del grano de mostaza *(ēuxēsen kai egeneto eis dendron* = «creció y se hizo un árbol»: v. 19) se realiza por la misteriosa actuación de Dios, que confiere a la planta su capacidad generativa, y esa poderosa actuación de Dios es ya una realidad en la historia humana. La intervención divina, que se supone implícitamente en la parábola, es la que se canta en el magnífico poema de Ez 17,22-23: «Cogeré una guía del cogollo del cedro alto y encumbrado; del vástago cimero arrancaré un esqueje y yo lo plantaré en un monte elevado y señero, lo plantaré en el monte encumbrado de Israel. Echará ramas, se pondrá frondoso y llegará a ser un cedro magnífico; anidarán en él todos los pájaros, a la sombra de su ramaje anidarán todas las aves» (cf. Ez 31,1-9). La incontenible fuerza generativa del grano de mostaza que lo convierte en «árbol» frondoso donde anidan todos los pájaros del cielo es una característica del Reino que proclama Jesús

en el Evangelio según Lucas. Uno de los aspectos fundamentales del mensaje de la parábola es su insistencia en una continuidad orgánica entre el ministerio de Jesús desarrollado en Israel y la configuración futura del Reino de Dios. Cf. N. A. Dahl, *The Parables of Growth:* ST 5 (1951) 132-166.

La parábola del grano de mostaza toma sus elementos de la vida campestre de Palestina, de manera que el auditorio pueda comprender fácilmente su significado. El crecimiento de una semilla insignificante, que se transforma en «árbol» donde las aves pueden poner sus nidos, es una perfecta ilustración de la naturaleza del Reino que Jesús predica. Dios actúa en su desarrollo igual que en el proceso de crecimiento de una pequeña planta. Pero ¿cuál es la actitud del hombre, del oyente? ¿Querrá poner su «nido» en el Reino? Ahí queda ese desafío de Jesús, cerrando la primera parte del relato de su viaje a Jerusalén.

NOTAS EXEGETICAS

v. 18. *Jesús continuó*

Literalmente: «decía, pues», «y decía» *(elegen oun).* Al no introducir cambios en la situación, se supone que las parábolas tienen lugar en la sinagoga (cf. v. 10).

¿A qué se parece...?

Esta fórmula comparativa —adjetivo *homoios* (=«semejante») con un dativo antecedente o siguiente— aparece también en otros pasajes del Evangelio según Lucas (cf. Lc 6,47.48.49; 7,31.32; 12,36; 13,21) y en los textos correspondientes del Evangelio según Mateo; pero jamás se encuentra en «Mc». Véase la «nota» exegética a Lc 7,31 en tomo II, p. 682.

El Reino de Dios

Sobre el sentido de *basileia tou theou,* véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 4,43. Cf. también Introducción general, tomo I, pp. 256-261.

¿Con qué podría yo compararlo?

Véase la «nota» exegética a Lc 7,31. La introducción a la parábola consta de dos preguntas de tipo retórico; véase, en cambio, el v. 20.

v. 19. Un grano de mostaza

Lucas omite la descripción, que aparece en Marcos, del tamaño de la semilla (cf. Mc 4,31: «la más pequeña de todas»). Cf. Lc 17,6. La planta de mostaza pertenece a la flora palestinense. Aunque no se menciona en el Antiguo Testamento, sí aparece, más tarde, en la literatura rabínica (cf. Kil. 2,9; 3,2; Nid. 5,2). Véase C.-H. Hunzinger, *Sinapi,* en TDNT 7, 287-291. Lucas emplea el término griego *sinapi* igual que los otros dos evangelistas. En griego clásico, el nombre de la planta es *napy.* Teofrasto *(Hist. plant.* VII, 1, 2-3) la clasifica entre las *lachana* (= «verduras comestibles»; véase la «nota» exegética a Lc 11,42) y dice que llega a hacerse un «árbol» *(dendron),* aunque normalmente se la considera como un arbusto. Cf. K. W. Clark, *The Mustard Plant:* «Classical Weekly» 37 (1943-1944) 81-83.

Un hombre

Lucas conserva la terminología de «Q»: *anthrōpos* (= «hombre», «ser humano»); pero por su paralelismo con *gynē* (= «mujer»), en la parábola siguiente (cf. v. 21), hay que entender *anthrōpos* específicamente como masculino. Cf. Lc 22,57.58.60.

Sembró

Literalmente: «echó» *(ebalen).* El empleo del verbo *ballein* parece indicar una acción menos deliberada que la que describe Mateo: *espeiren en tō agrō autou* (= «sembró en su campo». Según la prescripción rabínica (Kil. 2,9), no se puede sembrar mostaza en un «campo»; hay que hacerlo, según la norma positiva de Kil. 3,2, en un «huerto». ¿Quién de los dos conserva el texto original de «Q»: Mateo *(agros* = «campo») o Lucas *(kēpos* = «huerto», «jardín»)? En cualquier caso, ambos difieren de la expresión de Marcos: *hotan sparē epi tēs gēs* (= una vez sembrada en la tierra»; Mc 4,31).

Creció y se hizo un árbol

En la frase *egeneto eis dendron* (= «se hizo un árbol»), la preposición *eis* (= «a», «hacia») indica el resultado final. Cf. BDF, n. 229ab. Sobre la expresión *ginesthai eis,* derivada de los LXX, cf. Gn 20,12, etc. En una época posterior, la literatura rabínica dice que la mostaza puede crecer hasta alcanzar, aproximadamente, la altura de una higuera. Cf. jPea 7,4.

Los pájaros del cielo anidaron en sus ramas

Hay aquí una mezcla o superposición de citas, con referencia a Sal 104, 12 (LXX) y a Dn 4,9.18. Cf. Dn 4,12.22, tanto en el texto griego de

los LXX como en Teodoción. Véase en tomo II, p. 721, la «nota» exegética a Lc 8,5. Hay quien discute que los pájaros puedan «anidar» en una planta de mostaza. Pero no es ésa la cuestión; lo que se hace en esta parábola es aplicar literariamente una expresión veterotestamentaria a un «árbol» concreto. Ios «pájaros» son un elemento literario, que simbolizan al hombre, en general, que busca su refugio en el Reino. Pero, a pesar de la cita de Daniel, donde los pájaros parecen referirse a las naciones del mundo, no se debe alegorizar esa expresión del Antiguo Testamento como si fuera una referencia a los paganos; así lo interpretaba la tradición judía, anterior, evidentemente, a «Q» y a «Mc». Cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 302.

Resulta verdaderamente difícil pensar que Lucas, en este momento de su narración, atribuye a Jesús la idea de la misión de sus discípulos «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). Un dato interesante es que el evangelista no añade aquí el adjetivo «todos», que es uno de sus favoritos (cf. Hch 10,12), a pesar de que sí aparece en Dn 4,21 (LXX). Véase A. Alon, *The Natural History of the Land of the Bible,* 211-232.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 13,18-19

Bartsch, H.-W., *Eine bisher übersehene Zitierung der LXX in Mark. 4,30:* TZ 15 (1959) 126-128.

Bowen, C. R., *The Kingdom and the Mustard Seed:* AJT 22 (1918) 562-569.

Clark, K. W., *The Mustard Plant:* «Classical Weekly» 37 (1943-1944) 81-83.

Crossan, J. D., *The Seed Parables of Jesus:* JBL 92 (1973) 244-266, espec. 253-259.

Dahl, N. A., *The Parables of Growth:* ST 5 (1951) 132-166; reeditado en *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis 1976) 141-166.

Dupont, J., *Les paraboles du sénevé et du levain:* NRT 89 (1967) 897-913.

Haenchen, E., *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen* (Berlín ²1968) 180-186.

Hunter, A. M., *The Interpretation of the Parables:* ExpTim 69 (1957-1958) 100-104.

Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 146-149.

Kuss, O., *Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig:* Bib 40 (1959) 641-653; reeditado en *Auslegung und Ver-*

kündigung: Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes I (Ratisbona 1963) 85-97.

— *Zur Senfkornparabel:* TGl 41 (1951) 40-49; reeditado en *Auslegung und Verkündigung* I, 78-84.

McArthur, H. K., *The Parable of the Mustard Seed:* CBQ 33 (1971) 198-210.

Mussner, F., *1Q Hodajoth und das Gleichnis von Senfkorn (Mk 4, 30-32 Par.):* BZ 4 (1960) 128-130.

Schultze, B., *Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnis vom Senfkorn (Matth. 13,31-32; Mk. 4,30-32; Lk. 13,18-19):* «Orientalia christiana periodica» 27 (1961) 362-386.

Wenham, D., *The Synoptic Problem Revisited: Some New Suggestions about the Composition of Mark 4:1-34:* «Tyndale Bulletin» 23 (1972) 3-38.

Zinng, P., *Das Wachsen der Kirche: Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie* (Orbis biblicus et orientalis 3; Gotinga-Friburgo de B. 1974) 100-115.

91. *PARABOLA DE LA LEVADURA* (13,20-21)

20 Y añadió:

—¿Con qué podría yo comparar el Reino de Dios? 21 Se parece a la levadura que una mujer metió en tres arrobas de harina hasta que fermentó toda la masa.

COMENTARIO GENERAL

Jesús añade a la parábola precedente —el grano de mostaza (Lc 13, 18-19)— una segunda comparación —ahora sobre la levadura (Lc 13,20-21)— para abrir nuevas perspectivas sobre la realidad del Reino.

Esta parábola procede de la misma fuente que la anterior, o sea, de «Q», y no sólo en su formulación, sino también en su secuencia narrativa. Toda posible relación con el orden de Marcos queda absolutamente excluida, ya que en el segundo Evangelio ni se menciona esta parábola (cf. Introducción general, tomo I, pp. 125-129). En cuanto a la formulación de Mateo, es prácticamente idéntica a la de Lucas; sólo se diferencian en la fórmula narrativa que sirve de introducción a la parábola, en la ausencia —en Mateo— de la pregunta retórica inicial y en la sustitución de «reino de los cielos» (Mt 13,33) por «Reino de Dios» (Lc 13,20).

El Evangelio copto según Tomás ofrece una diversa formulación de la parábola. Lo curioso en este evangelio es que la parábola de la levadura no tiene relación contextual con la parábola del grano de mostaza. Eso da pie para suponer que, originariamente, cada una de las parábolas existía por separado; su yuxtaposición sería obra de «Q». El Evangelio según Tomás dice así: «Jesús [dijo]: 'El Reino del Padre se parece a una mujer (que) cogió un poco de levadura, lo metió en la masa y lo convirtió en panes grandes. El que tenga oídos para oír, que escuche'» (EvTom 96). En la expresión «el Reino del Padre» se manifiesta con toda claridad el desarrollo experimentado por la tradición primitiva. Por otra parte, el sentido de la parábola sufre un ligero cambio. La acción de ese puñado de

levadura no consiste en «fermentar la masa», como en la tradición evangélica, sino que más bien da como resultado su transformación en «panes grandes»; además, «el Reino del Padre» no se compara a la levadura, sino específicamente a «una mujer»; por último, se habla de «masa», en general, sin mencionar expresamente las «tres arrobas». ¿Se podría ver en esta formulación una influencia de 1 Cor 5,6 (cf. O. Cullmann, *Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition:* TLZ 85, 1960, 321-334, espec. 332)? Difícilmente; ya que el sentido de la aserción paulina: «¿No sabéis que una pizca de levadura fermenta toda la masa?», está más cerca del modo de pensar de «Q». Para un estudio más detallado, cf. J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 196-197; W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen,* 183-185.

En la tradición evangélica —concretamente en la recensión de Lucas— se compara el Reino de Dios con una sustancia como la levadura, dotada de unos principios tan activos que, cuando se «mete» —o se «esconde» *(kryptein)*— en la masa de harina, afecta a la amasadura entera. Lo mismo ocurre con el Reino; una vez que entra en la historia humana, aunque sea de manera «oculta», no puede menos de producir una fermentación expansiva, por la actividad intrínseca de sus ingredientes. Sin harina no se puede hacer pan; pero sin levadura, ¿qué clase de pan sería ése? Los principios activos de la levadura son imprescindibles.

Con dos parábolas que acentúan el dinamismo incontenible del Reino y su poder de transformación termina la primera parte del relato que Lucas consagra a la subida de Jesús a Jerusalén (Lc 9, 51-13,21). Viene inmediatamente la segunda mención del «camino» y de «Jerusalén» (Lc 13,22), que se acepta, por lo general, como punto de división de esta parte cuarta del Evangelio según Lucas. Véase nuestro «comentario» general a Lc 9,51-56 en este tomo III.

v. 20. *¿Con qué podría yo comparar...?*

En contraste con la parábola precedente (cf. v. 18), la introducción aquí sólo consta de una pregunta. Véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 7,31.

v. 21. *Levadura*

Sobre el término griego *zymē,* véase la «nota» exegética a Lc 12,1.

Metió

Literalmente: «escondió» u «ocultó», «guardó», según se lea *ekrypsen,* que es la lectura de los códices B, K, L, N, etc., o *enekrypsen,* con el P[75] y los códices ℵ, A, D, W, Θ, Ψ, etc. La segunda lectura, aunque se encuentra en muchos de los manuscritos más fiables, es sospechosa de una posible armonización o, por lo menos, de una influencia del texto correspondiente de Mateo, que dice *enekrypsen* (cf. Mt 13,33).

Tres arrobas de harina

El término griego *saton* es prácticamente una transcripción del arameo *sāʾtāʾ,* equivalente al hebreo *seʾāh,* una de las «medidas» de capacidad para áridos. La terminología es de «Q». Según Flavio Josefo *(Ant.* IX, 4, 5, n. 85), un *saton* equivalía a una medida y media del *modium* romano (cf. *Ant.* IX, 4, 4, n. 71). Nos movemos con unidades de aproximadamente unos doce kilos; de ahí la traducción «arroba». Como se ve, se trata de una considerable cantidad de harina; pero lo que pretende la parábola es realzar las virtualidades de la levadura. Con todo, no se debe excluir que *tria sata* (= «tres medidas») sea una expresión estereotipada; cf. Gn 18,6.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 13,20-21

Allis, O. T., *The Parable of the Leaven:* EvQ 19 (1947) 254-273.

Funk, R. W., *Beyond Criticism in Quest of Literacy: The Parable of the Leaven:* Int 25 (1971) 149-170.

Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 307-309.

Waller, E., *The Parable of the Leaven: A Sectarian Teaching and the Inclusion of Women:* USQR 35 (1979-1980) 99-109.

2. JESUS EN CAMINO HACIA JERUSALEN: SEGUNDA MENCION Y EPISODIOS SUBSIGUIENTES (13,22-17,10)

92. *EL REINO: ADMISION Y EXCLUSION* (13,22-30)

22 Jesús continuaba su viaje por ciudades y pueblos, enseñando mientras seguía camino de Jerusalén.

23 Un día, uno le preguntó:

—Señor, ¿es verdad que sólo se salvarán unos pocos?

Él le contestó:

24 —Forcejead para abriros paso por la puerta estrecha,
porque os digo que muchos intentarán entrar, pero no podrán;
25 especialmente, una vez que el dueño de casa se levante y
cierre la puerta. Entonces os quedaréis fuera, golpeando la
puerta y gritando: «Señor, ábrenos». Pero él os replicará: «No
sé quiénes sois ni de dónde venís». 26 Entonces empezaréis a
decir: «Hemos comido y bebido contigo y tú has enseñado
en nuestras calles». 27 Pero él sólo os responderá: «No sé quié-
nes sois ni de dónde venís. *Apartaos de mí todos los que prac-
ticáis la injusticia* [a]. 28 Allí será el llanto y el rechinar de dien-
tes, cuando veáis a Abrahán, a Isaac, a Jacob y a todos los
profetas en el Reino de Dios, mientras a vosotros os echan
fuera. 29 Entonces vendrá gente *del este y del oeste, del norte* [b]
y del sur y se pondrán a la mesa en el banquete del Reino de
Dios.

30 Fijaos bien; algunos de esos que ahora son últimos serán primeros, y algunos de esos que ahora son primeros serán últimos.

[a] Sal 6,9. [b] Sal 107,3.

La segunda parte del relato del viaje a Jerusalén —sección *b* en nuestro esquema detallado del Evangelio según Lucas (cf. Introducción general, tomo I, p. 233)— comienza con unas frases de Jesús sobre la salvación en las que se plantea una alternativa: la admisión en el Reino o la exclusión de él (Lc 13,22-30). De hecho, estas palabras del protagonista marcan la tonalidad de todo el desarrollo siguiente, o sea, de la segunda parte de la narración (Lc 13, 22-17,10). Pero, al mismo tiempo, conservan una estrecha vinculación con las dos parábolas precedentes, que ponían punto final a la primera parte (Lc 13,18-19.20-21); en realidad, lo que domina es el tema del Reino.

R. Bultmann (HST 130) da a estas palabras el calificativo de «discurso escatológico». Ahora bien: prescindiendo de si esa denominación es o no la más adecuada —personalmente, preferiría clasificarlas como «discurso del Reino»—, Bultmann describe correctamente la naturaleza de los vv. 22-30 al considerarlos como una amalgama «de materiales heterogéneos» derivados de la tradición; difícilmente puede tratarse, como piensa M.-J. Lagrange (*Évangile selon Saint Luc,* 387), de un «discurso homogéneo».

En cuanto unidad de discurso, el episodio es composición de Lucas. Pero ¿cuáles fueron sus fuentes? Los dos versículos iniciales (22-23), que constituyen una especie de introducción, aparecen únicamente en el Evangelio según Lucas. La primera impresión es que pueden proceder de «L»; pero el v. 22 es, casi con toda seguridad, composición del propio Lucas (cf. R. Bultmann, HST 334). Se trata, indiscutiblemente, de un «sumario» del evangelista, en el que concurren tanto sus ideas personales como los rasgos característicos de su lenguaje (véanse las respectivas «notas» exegéticas y nuestras reflexiones en la Introducción general, t. I, p. 142).

El v. 23 es más problemático. Según T. W. Manson, proviene de «Q» (cf. *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke,* 124); pero, en opinión de otros comentaristas, es claramente prelucano (cf. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 563; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc,* 388). También aquí parece que la explicación más adecuada de esa pregunta

atribuida a un interlocutor anónimo es considerarla como composición de Lucas para introducir el conjunto de materiales que sigue a continuación (cf. M. Dibelius, FGT 162; S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten,* 310).

Algunas frases de los vv. 24-29 tienen cierto paralelismo con determinados pasajes de Mateo; pero la relación varía en cada versículo. Por ejemplo, el 24 coincide parcialmente con un pasaje del discurso de la montaña (Mt 7,13-14): «Entrad por la puerta estrecha ... muchos entran (Lucas dice: 'muchos intentarán entrar')...» (Mt 7,13a.13b). Pero, en Mateo, Jesús habla de dos «puertas» *(pylē)* y de dos «caminos» *(hodos)* que conducen, respectivamente, a la vida o a la perdición. Lucas, en cambio, sólo menciona «la puerta estrecha», y es precisamente ese término —«puerta» = *thyra*— el que le sirve como enlace verbal para unir el v. 24 con los siguientes vv. 25-27a. Cabe pensar que Lucas haya modificado su fuente en busca de ese enlace verbal: *thyra.* Pero resulta que esa «puerta estrecha», de la que se habla en el v. 24a, se transforma, en los vv. 25-27a, en puerta «cerrada». Como dice R. Bultmann, «la puerta que se menciona en el 25 es radicalmente distinta de la que se presenta en el 24, donde esos *polloi* (= «muchos») que pretenden entrar por ella no se agolpan precisamente ante una puerta que acaba de cerrarse» (HST 130).

Los vv. 25-27 recogen algunos aspectos de la parábola de las diez doncellas (Mt 25,10-12 —en realidad, únicamente el grito: «Señor, ábrenos», y la respuesta: «No sé quiénes sois» (Mt 25,11. 12)— y elementos sueltos del discurso de la montaña, concretamente la declaración: «Nunca os he conocido. Apartaos de mí los que practicáis la iniquidad», es decir, la cita de Sal 6,9 (Mt 7,23). Por lo demás, el v. 25 es exclusivo de la redacción de Lucas; tal vez proceda de su fuente particular. En el discurso de la montaña, Mateo omite esos detalles, por haberlos traspuesto a la parábola de las diez doncellas (cf. Mt 25,11); véase I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 563. Por otra parte, estos versículos de Lucas (25-27) tienen un vínculo de unidad en la respuesta que, desde dentro, da el amo de la casa: «No sé quiénes sois ni de dónde venís». Algunos comentaristas, como G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 306) —y habría que mencionar también a J. Jeremias, F. Mussner, A. Denaux, entre otros— consideran estos versículos

como una parábola; pero, al parecer, esa opinión está profundamente condicionada por la influencia de Mt 25,1-13.

El paralelismo más estrecho entre ambos sinópticos se da en los vv. 28-29, que corresponden, casi a la letra, con Mt 8,11-12. En el episodio de Lucas, la unión de estos dos versículos con lo precedente es bastante vaga, y probablemente hay que atribuir al propio Lucas la inversión de los elementos para asociar el «llanto y el crujir de dientes» con «los que practicáis la injusticia» (vv. 28.27).

Aunque, personalmente, atribuyo los vv. 24-29 a la fuente «Q» (cf. Introducción general, tomo I, p. 141), siguiendo a autores como G. Schneider, E. Hirsch, R. A. Edwards, etc., tengo que admitir honradamente que los materiales de Mateo considerados como correlativos son, en muchos casos, de naturaleza muy distinta. ¿Quién es el responsable último de esas diferencias? ¿La formulación de Mateo? ¿La redacción de Lucas? O, en último término, ¿la influencia de «L»? ¡Quién sabe! T. W. Manson llega al extremo de atribuir precisamente a «M» los textos de Mateo que tienen cierto paralelismo con Lc 13,24-27 (cf. *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke,* 124); según otros, Mateo habría combinado elementos de sus dos fuentes: «Q» y «M». En cualquier caso, no es seguro, ni mucho menos, que Lc 13,24-29 constituyera una unidad en «Q».

Una última observación. El versículo conclusivo (30) es un dicho aislado que, al incorporarse a este contexto, adquiere una significación que, probablemente, no tenía en el estadio I de la tradición evangélica. Lucas lo ha tomado de «L». (En la Introducción general, tomo I, p. 146, adujimos este pasaje como ejemplo de la aversión que siente Lucas por toda clase de duplicados.)

Desde el punto de vista de historia de las formas, la mayoría de estas frases de Jesús pueden considerarse como «dichos conminatorios». R. Bultmann (HST 93) cree poder clasificar el v. 24 como «máxima sapiencial»; la clasificación sería aceptable si no incluyera —como parece hacerlo— también el v. 23. En cualquier caso sirve de introducción a los siguientes «dichos conminatorios». El v. 30 parece ser más problemático. Por ejemplo, R. Bultmann (HST 117) no esconde sus vacilaciones entre aceptarlo como «máxima sapiencial» o como «dicho conminatorio». Pero parece claro

que, dentro de su contexto preciso, el carácter es francamente «conminatorio».

Llega el momento de abordar una aproximación al significado del pasaje. Mientras Jesús sigue de camino hacia Jerusalén, dando sus instrucciones a la gente y a sus discípulos, un innominado le pregunta directamente por el número de los que van a experimentar esa salvación inherente al Reino: «¿Son sólo unos pocos los que lograrán la salvación?». El trasfondo de la pregunta es una creencia de las más arraigadas en el judaísmo: «Todo israelita, por el hecho de serlo, entrará a formar parte del mundo futuro» (San. 10,1). En ese caso, ¿cuál es la relación del conjunto de la humanidad con respecto a ese «Reino» que predica Jesús? La contestación del Maestro no responde directamente a la pregunta planteada, sino que más bien se desvía hacia una advertencia de tipo práctico: hay que forcejear por entrar en el Reino, pues su única entrada es una «puerta estrecha». Lo que le interesa a Jesús es el «esfuerzo» humano; la cuestión del número incumbe exclusivamente a Dios. El v. 24b añade una observación complementaria: «muchos intentarán entrar, pero no podrán». En los siguientes vv. 25-27 se nos da la clave de la explicación: intentarán entrar cuando ya sea demasiado tarde. Y eso, como insinúa Jesús, no sólo por el tropel de gente que se suele apelotonar en un paso angosto, como «la puerta estrecha» (v. 24), sino también porque puede suceder que, al alcanzar la puerta, se compruebe que se ha cerrado antes de lo que se suponía.

La conexión entre los vv. 24 y 25 no es excesivamente clara (véanse las respectivas «notas» exegéticas); pero, de todos modos, no hay duda que el 25 afirma expresamente que el acceso al Reino depende también de la actitud del dueño de casa, es decir, del Señor, como se deduce del 28. Lo que inicialmente era una «puerta estrecha» (v. 24) es ahora una «puerta» que el dueño de casa puede cerrar desde el interior para dejar fuera a los desconocidos (v. 25); una puerta que no sólo permite entrar en el Reino, sino que constituye una invitación a tomar parte en el banquete y en la celebración gozosa de la fiesta. El «dueño de casa» queda identificado, indirectamente, como el propio Jesús —y no «Dios», como parece ser el caso en Mt 25,10-12—, porque los que se han quedado fuera

se dirigen al dueño como contemporáneos suyos, que han comido con él y han escuchado su enseñanza (v. 26). Pero la respuesta suena, otra vez, con la misma rotundidad: «No sé quiénes sois ni de dónde venís» (27b). Las observaciones de Jesús en este pasaje aluden a la idea veterotestamentaria de que Dios conoce a los suyos, a los que él ha elegido (cf. Jr 1,5; Am 3,2; Os 5,3; 13,5; Sal 138,6). En el v. 27c, la situación se agrava; el «dueño» no sólo considera extraños a esos importunos, sino que los excluye positivamente de su casa: «Apartaos de mí todos los que practicáis la injusticia» (Sal 6,9).

En los vv. 28-29, toda noción de «puerta» —estrecha o cerrada— desaparece por completo. El tema cambia de decorado para centrarse en la celebración del banquete; allí están junto al dueño todos los recién admitidos, en compañía de Abrahán, Isaac, Jacob y los profetas de Israel. Los que han logrado entrar —o ser admitidos— en el Reino no son únicamente contemporáneos de Jesús que se han esforzado por abrirse paso a través de la puerta estrecha, mientras todavía estaba abierta, sino también «gente del este y del oeste, del norte y del sur» (cf. Sal 107,3). Dentro, en el Reino, banquete, fiesta y alegría; pero fuera, al otro lado de la puerta, llanto y crujir de dientes, desventura de los excluidos. El v. 28 expresa, en clave negativa, lo que exalta el 29, en visión positiva del desenlace; las oposiciones se presentan en la clave más radical: no es cuestión de entrar o no entrar, es cuestión de «ser admitido» o quedar definitivamente «excluido».

El v. 28c dice textualmente: «mientras a vosotros os echan fuera». Pues bien, ¿quiénes son los expulsados? En el pasaje correspondiente de Mateo (Mt 8,11-12) se lee: «a los hijos del Reino los echarán afuera, a las tinieblas» (Mt 8,12), en clara referencia al cristiano que no está a la altura de su vocación. Pero, en Lc 13,28c, Jesús parece referirse a algunos de sus contemporáneos. La advertencia es suficientemente clara. Si se quiere entrar en el Reino, no basta un contacto meramente superficial con el predicador (cf. v. 26b); hay que tener en cuenta las circunstancias: una «puerta estrecha» y un enojoso forcejeo para abrirse paso. Por otra parte, si dejamos resonar en este episodio las precedentes llamadas de Jesús a una conversión a tiempo (cf. Lc 13,3.5), la advertencia cobra un relieve significativo. Cf. Introducción general, tomo I, p. 260.

Los que van a ser admitidos en el Reino para celebrar el banquete en compañía de las grandes figuras de Israel, los patriarcas y los profetas, son una multitud que viene de los cuatro vientos: el Israel reconstituido (cf. Introducción general, tomo I, p. 109). En la perspectiva de Lucas, los que van a engrosar ese nuevo pueblo son los paganos; aunque, naturalmente, eso no significa que todos los contemporáneos de Jesús vayan a ver frustrado su esfuerzo por abrirse paso a través de la «puerta estrecha». Jesús afirma únicamente que «muchos» no lograrán entrar. Los que lo consigan formarán el nuevo Israel reconstituido, que se completará con paganos venidos de los cuatro puntos cardinales.

En cuanto a la formulación propiamente dicha de estos versículos 28-29, ¿se puede atribuir al propio Jesús histórico, es decir, al estadio I de la tradición evangélica? Por una parte, ya hemos visto que ambas recensiones sinópticas —Mateo y Lucas— alteran el orden de los elementos: Lc 13,28a = Mt 8,12b; Lc 13,28bc-29 = Mt 8,11-12a. Por otra, la relación entre judíos y paganos, con respecto al Reino, puede responder más a una preocupación de la comunidad primitiva que a una idea propia de Jesús. Pero ¿se podría decir, sin más, que la advertencia de Jesús sobre la entrada de los paganos en el Reino «no tiene ninguna relación con la persona histórica de Jesús», como lo afirma R. Bultmann (HST 116)? A nuestro juicio, la afirmación es exagerada.

Por último, la máxima conclusiva (v. 30) enuncia la dialéctica del Reino, que incide en el sistema de las relaciones humanas, provocando una radical inversión de los valores tradicionales: «Algunos de éstos, que ahora son últimos, serán primeros, y algunos de esos que ahora son primeros serán últimos». Esa alteración radical de las previsiones humanas reproduce, con renovados acentos, la profecía del viejo Simeón sobre los efectos discriminatorios de la persona de Jesús: la actuación del niño provocará la ruina o el resurgimiento de muchos en Israel (cf. Lc 2,34). Véase nuestro «comentario» general a Lc 2,21-40, tomo II, pp. 246-249.

v. 22. *Continuaba su viaje*

Literalmente: «atravesaba», «iba atravesando» *(dieporeueto).* El imperfecto indica continuidad (cf. Lc 6,1; 18,36). El verbo es uno de los compuestos de *poreuesthai* (= «ir», «caminar», «seguir»), término característico de Lucas para expresar los desplazamientos de Jesús. Cf. Introducción general, tomo I, p. 276; véase, además, la «nota» exegética a Lc 9,56. La indicación implica una referencia a Lc 9,51; pero no tiene nada que ver con Jn 10,22-23. Sería absolutamente incongruente deducir de aquí cualquier clase de información cronológica o geográfica.

Por ciudades y pueblos

La construcción es parecida a Lc 8,1 *(kata polin kai kōmēn* = «de ciudad en ciudad y de pueblo en pueblo / de aldea en aldea»); sólo que aquí los sustantivos van en plural: *kata poleis kai kōmas.* Véase la «nota» exegética a Lc 8,1. El aspecto distributivo de la preposición *kata* es raro en el Nuevo Testamento; fuera de Tit 1,5 sale exclusivamente en Lucas.

La frase tiene todas las características de un «sumario» que funciona como introducción genérica a un desarrollo posterior. No se puede determinar con certeza si la expresión *kata poleis kai kōmas* va con el imperfecto *dieporeueto* (= «atravesaba/continuaba su viaje por ciudades y pueblos») o con el participio que sigue a continuación: *didaskōn* (= «enseñando por ciudades y pueblos»).

Enseñando

Sobre la «enseñanza» de Jesús, véanse las «notas» exegéticas a Lc 4, 15.31 y nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, páginas 246ss.

Mientras seguía camino de Jerusalén

Literalmente: «haciendo viaje hacia Jerusalén». Lucas repite la indicación que acaba de dar en el verbo *dieporeueto,* pero con una forma distinta, más cercana al estilo clásico del griego literario. Efectivamente, la construcción de un sustantivo abstracto, como *poreia* (= «viaje»), con el participio presente de la voz media del verbo *poiein (poioumenos* = «haciendo») supone un griego más refinado que el simple *poreuomenos* (= «caminando»). Cf. BDF, n. 310, 1; M. Zerwick, *Graecitas biblica,* 227; véase la «nota» exegética a Lc 5,33. Para más detalles, cf.

A. J. C. M., *«Poieisthai: poiein» — Sur les critères déterminant le choix entre l'actif «poiein» et le moyen «poieisthai»:* «Mnemosyne» 34 (1981) 1-62.

Jerusalén

La forma nominal, según los manuscritos más importantes —P^{75} y códices א, B, L, 892—, es *Hierosolyma* (véanse las «notas» exegéticas a Lc 2,22; 10,30 y nuestro «comentario» general a Lc 9,51-56 en este tomo); en otros manuscritos —códices A, D, W y la tradición textual «koiné»— la forma es *Ierousalēm.*

v. 23. *Señor*

Sobre el título, como forma de cortesía, véase la «nota» exegética a Lc 5,12. Cf. Introducción general, tomo I, pp. 340s. El interlocutor anónimo pregunta a Jesús sobre un determinado tema de su «enseñanza». Cf. Lc 9,57; 11,1.27.45; 12,13.

¿Es verdad que sólo se salvarán unos pocos?

Literalmente: «si pocos los que se salvan». La interrogativa directa se introduce aquí con *ei,* que normalmente significa «si» (condicional), pero que también funciona como introducción de una interrogativa indirecta. El uso de esta partícula en interrogativas directas es desconocido en el griego clásico, pero aparece en los LXX (cf. Gn 17,17; 44,19; Am 3, 3-6; 6,12). Cf. BDF, n. 440, 3; M. Zerwick, *Graecitas biblica,* 401. Para más ejemplos, cf. Lc 14,3 (lectura variante); 22,49; Hch 1,6; 7,1; 19,2.

El interlocutor anónimo plantea a Jesús una cuestión teórica. La formulación de la pregunta hace pensar en 1 Cor 1,18: «El mensaje de la cruz, para los que se pierden, resulta una locura; en cambio, para los que se salvan, para nosotros, es un portento de Dios»; y eso podría significar que la pregunta es un reflejo de las controversias de la comunidad primitiva. Pero la pregunta se puede entender perfectamente dentro del ámbito judío. Ya he citado antes, en el «comentario» general, un texto de la literatura misnaica (San. 10, 1), que manifiesta las creencias del judaísmo a este respecto. Otro término de comparación podría ser el texto de 4 Esd 8,1: «Según los planes del Altísimo, la edad presente está destinada a muchos, pero la edad futura está reservada para unos pocos (cf. APOT 2, 592). Cf. 4 Esd 7,47; 9,15 («Los que se pierden son muchos más que los que se salvan, como un diluvio es más grande que una sola gota»); Is 60,21. Pero la pregunta no surge por casualidad o totalmente por sorpresa; si la encuadramos en el contexto global de las instrucciones de Jesús camino de Jerusalén, veremos que ya venía preparada desde Lc 13,3.5, con su apremio al arrepentimiento.

Él le contestó

La construcción gramatical es, de nuevo, *eipen pros* (= «dijo a») con acusativo (*autous* = «a ellos»; el texto va en plural). Cf. Introducción general, tomo I, p. 195.

v. 24. *Forcejead para abriros paso por la puerta estrecha*

Tanto el artículo definido como el uso del singular indican que el Reino sólo tiene una «puerta», y ésa, «estrecha». La terminología es de lucha (*agōn*), de forcejeo, de empujones; la plasticidad de la imagen confiere todo su vigor al esfuerzo que hay que desplegar para alcanzar esa puerta estrecha que da entrada en el Reino. El acceso a la salvación no es una portalada de par en par. La llamada a la conversión (cf. Lc 13,3.5) cambia ahora de imagen y se centra en la pugna por abrirse paso, cuando los caminos se estrechan y la gente porfía y la puerta no es más que un angosto pasadizo, que sólo pueden alcanzar unos pocos. De momento no se menciona la tentativa de abrir la puerta ni se asegura el éxito del esfuerzo.

Algunos manuscritos —códices A, W, Ψ y la tradición textual «koiné»— leen *pylē* (= «portón») en vez de *thyra* (= «puerta»); pero se trata, evidentemente, de un intento de armonización con Mt 7,13.

Muchos intentarán entrar, pero no podrán

Jesús responde indirectamente a la cuestión que acaban de plantearle. La gente se agolpará en masa frente a la puerta estrecha, pero no todos conseguirán entrar.

Os digo

Lucas emplea aquí la fórmula simple: *legō hymin,* sin el adverbio *amēn* (= «en verdad»); cf. Lc 7,9.28; 10,12.24; 11,8.9; 12,4.8; 13,35.

v. 25. *Especialmente, una vez que el dueño de casa se levante y cierre la puerta*

No todo depende de las condiciones de la puerta. Hay otro factor fundamental: la figura del señor del Reino, que controla soberanamente la entrada. Al forcejeo para entrar por esa angostura se añade ahora una advertencia sobre los cálculos temporales. Dar largas a la oportunidad, posponer el esfuerzo, intentarlo todo en el último minuto es correr innecesariamente un riesgo; la salvación sólo se alcanza mientras el dueño mantiene abierto el acceso para sus conocidos. Por ardua que sea la insistencia, puede ser que llegue demasiado tarde si se intenta el todo por el todo sólo en el último minuto.

De momento aún no se sabe quién es exactamente el «dueño»: ¿Dios? ¿Jesús? Los datos del v. 26 clarificarán esa cuestión. Sobre el sentido del verbo *egerthē* (= «se levante»), véase la «nota» exegética a Lc 7,14.

La transición entre los vv. 24 y 25 plantea una dificultad desde el punto de vista de su construcción sintáctica. Efectivamente, el v. 25 empieza con una frase temporal regida por la preposición *apo* (= «desde»): *aph' hou an egerthē* (literalmente: «desde que/desde [el momento en] que se levante»). Para el tipo de construcción, véase BAGD 87a. Ahora bien, la cuestión admite dos alternativas: Primera: ¿Se trata de una oración subordinada, dependiente del anterior v. 24? Si es así, el v. 24 debería terminar con una coma —o con punto y coma—, de modo que el sentido sería: «... pero no podrán, especialmente, una vez que/desde que ... se levante y cierre la puerta». Segunda alternativa: ¿Es esa oración una subordinada, con función de prótasis, dependiente de una principal —apódosis— cuyo verbo cierra el versículo: *kai apokritheis erei* (= «y respondiendo dirá»)? En este caso habría que traducir: «Una vez que/desde que ... se levante y cierre la puerta y vosotros os quedéis fuera..., él os dirá/responderá». Al problema sintáctico se añade la posibilidad de que los vv. 25-27 provengan, originariamente, de un contexto distinto; su inserción después del v. 24 sería bastante aleatoria. En la traducción que presentamos hemos optado por la primera alternativa, separando los vv. 24 y 25 por medio de un simple punto y coma. Para un análisis más pormenorizado, véase M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc,* 388-389; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 146.

Entonces os quedaréis fuera, golpeando la puerta y gritando

Literalmente: «y empecéis a quedaros fuera y a golpear la puerta diciendo». El verbo *arxēsthe* (= «empecéis»: aoristo de subjuntivo) va coordinado con los precedentes, por su dependencia de *aph' hou an* (= «una vez que», «desde que»). La descripción confiere a la escena una tonalidad dramática.

Señor, ábrenos

Este grito recuerda el de las cinco muchachas necias en la parábola de Mateo: «Señor, señor, ábrenos» (Mt 25,10c). Algunos códices —A, D, W, Θ, Ψ y la tradición textual «koiné»— añaden un segundo vocativo: *kyrie* (= «señor»); pero se trata, evidentemente, de una armonización con el pasaje de Mateo.

No sé quiénes sois ni de dónde venís

Literalmente: «No os conozco, de dónde sois». Las mismas palabras, pero sin el complemento directo personal (*hymas* = «a vosotros», «os»), se repiten a continuación en el v. 27. El señor del Reino rechaza a los desconocidos.

Dentro de su contexto inmediato, la frase añade otra razón por la que «muchos» no lograrán entrar; ya no es la angostura de la puerta, sino la intervención personal del dueño de la casa lo que bloquea la entrada desde dentro.

v. 26. *Entonces empezaréis a decir*

La lectura más aceptada es *arxesthe* (= «empezaréis»: futuro de indicativo de la voz media); pero muchos códices —א, A, D, K, L, N, W, etcétera— leen *arxēsthe* (aoristo de subjuntivo de la voz media), como en el precedente v. 25b. En una oración independiente, el subjuntivo es más bien raro; pero no afecta sustancialmente al sentido.

Hemos comido y bebido contigo

Es como si dijeran: «Pero si nos hemos conocido y nos hemos tratado, hemos estado a tu misma mesa y tú has enseñado en nuestras calles. ¿A qué viene eso de que no nos conoces?». Pero la nueva repetición de la negativa (v. 27b) subraya la necesidad de un conocimiento que trascienda lo puramente circunstancial.

v. 27. *Apartaos de mí todos los que practicáis la injusticia*

Lucas escribe: *apostēte ap' emou pantes ergatai adikias,* mientras que el texto del Sal 6,9, según la versión de los LXX, es ligeramente distinto: *apostēte ap' emou, pantes hoi ergazomenoi tēn anomian* (= «Apartaos de mí todos los que practicáis la iniquidad»). El salmista, devorado por una dramática aflicción interna, implora la ayuda del Señor; y Dios «escucha sus sollozos». La salvación experimentada se traduce en un anatema contra los adversarios. La formulación de Mateo, en su pasaje correspondiente, es más cercana al texto de los LXX, aunque cambia de verbo y omite el adjetivo «todos»: *apochōreite ap' emou hoi ergazomenoi tēn anomian* (Mt 7,23). Pues bien, ¿cuál de las dos versiones reproduce el texto originario de «Q»? Según P. Hoffmann (*«Pantes ergatai adikias»: Redaktion und Tradition in Lc 13,22-30:* ZNW 58, 1967, 188-214), la formulación de Mateo; Lucas sería el responsable de los diversos cambios, especialmente la inclusión del adjetivo *pantes* (= «todos»), la sustitución de *anomia* por *adikia* (cf. Lc 16,8.9; 18,6;

Hch 1,18; 8,23. Mateo evita el sustantivo *adikia)* y la transformación del participio *ergazomenoi* en el sustantivo *ergatai*. Sobre el uso de *ergatēs*, cf. Lc 10,27; 13,27; Hch 19,25, y —¡sorprendentemente!— Mt 9,37.38; 10,10b. Véase 1 Mac 3,6.

v. 28. *El llanto y el rechinar de dientes*

La expresión sale también en el pasaje correspondiente de Mateo (Mt 8,12b). Pero el primer evangelista la añade también, a modo de epifonema, en otros muchos episodios (cf. Mt 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30).

Cuando veáis a Abrahán, a Isaac, a Jacob

La tríada clásica de los patriarcas de Israel volverá a salir en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 3,13; 7,32. Cf. también Mt 8,11. La fórmula es una de las más frecuentes en el Antiguo Testamento (cf. Dt 1,8; 6,10; 9,5.27; 1 Re 18,36; 2 Re 13,23, etc.).

Todos los profetas

En Mt 8,11 no se mencionan estas grandes figuras veterotestamentarias; lo más probable es que faltaran también en la formulación de «Q». La expresión «todos los profetas» no sale nunca en Marcos ni en Juan, y en Mateo sólo una vez (Mt 11,13). Sin embargo, en Lucas —tanto en su Evangelio como en el libro de los Hechos— es bastante frecuente (cf. Lc 11,50; 13,28; 24,27; Hch 3,18.24; 10,43). Por tanto, es una adición redaccional del evangelista. Véase E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, 147.

En el Reino de Dios

La indicación tiene sentido espacial. Véanse nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, p. 250. Tanto Lucas como su fuente establecen una relación intrínseca entre los grandes antepasados de Israel y lo que constituye, para Jesús, el tema fundamental de su predicación. En el interior de la casa, en el Reino, todo es alegría, fiesta, celebración; «fuera» *(exō:* vv. 25.28), «allí» *(ekei:* v. 28), todo lo contrario: «llanto y rechinar de dientes» (v. 28). Para una reflexión más amplia, véase nuestra Introducción general, tomo I, pp. 255-261.

Mientras a vosotros os echan fuera

Según Mt 8,12, los excluidos son «los hijos del Reino» *(hoi huioi tēs basileias)*, es decir, los herederos natos. Pero, en el contexto de Lucas, la persistencia de la segunda persona del plural, tanto en verbos como en pronombres, sugiere una interpretación mucho más directa; «vos-

otros» se refiere a los contemporáneos de Jesús, a los que se vanaglorían de haber tratado directamente al dueño de la casa.

v. 29. *Vendrá gente*

En el texto correlativo de Mateo (Mt 8,11) se dice expresamente que «vendrán *muchos* de oriente y de occidente». Lucas omite aquí la mención de *polloi* (= «muchos»), porque ya ha empleado ese adjetivo anteriormente, en el v. 24: «os digo que *muchos* intentarán entrar, pero no podrán».

Del este y del oeste, del norte y del sur

La referencia geográfica a los tres primeros puntos cardinales —«este, oeste, norte»— es cita de Sal 107,3. Con toda probabilidad, hay que añadir la mención del «sur». El problema se debe al texto hebreo de Sal 107,3, que dice expresamente: «del este y del oeste, del norte *y del mar» (ûmiyyām,* que los LXX traducen por *kai thalassēs* = «y del mar»). Parece que la transmisión del texto hebreo ha sufrido alguna manipulación, que ha afectado al original, puesto que la forma *miyyām* debería querer decir: «del oeste» (el «mar» se encuentra a occidente de Palestina), que ya se ha mencionado en el propio texto.

En un documento de Qumrán, todavía no publicado —la información me ha sido facilitada gentilmente por E. C. Ulrich—, se encuentra también esa lectura; el documento es 4QSal^{f}. Probablemente hay que leer *ûmiyyām* como *ûmiyyāmîn* (= «y del sur»); en la transcripción se han perdido las dos últimas letras. Por tanto, y a pesar de los razonamientos de E. Klostermann *(Das Lukasevangelium,* 147), el cuarto término: «y del sur», no es una adición redaccional de Lucas. Para expresiones semejantes, véase, por ejemplo, Is 49,12: «Miradlos venir de lejos; miradlos, del norte y del poniente, y los otros del país de Siene», o también Is 43,5-6: «Desde oriente traeré a tu estirpe, desde occidente te reuniré. Diré al Norte: Entrégalo; al Sur: No lo retengas. Tráeme a mis hijos de lejos y a mis hijas del confín de la tierra». ¿Se podría interpretar el «sur», en estos pasajes veterotestamentarios, como referencia a algún determinado «mar»?

Se pondrán a la mesa en el banquete del Reino

Se expresa la participación en el banquete escatológico que Dios prepara a sus elegidos. El tema es claramente veterotestamentario; para su desarrollo, véase Is 25,6-8; 55,1-2; 65,13-14; cf. Hen(et) 62,14; ApBar(gr) 29,4; *Pirqe ʾAbot,* 3,20. Para ulteriores alusiones en el Evangelio según Lucas, cf. Lc 14,15; 22,16.29-30. Cf. Ap 3,20; 19,9.

v. 30. *Fijaos bien*

Literalmente: «Y he aquí (que)». Nueva presencia de *kai idou* como introducción de la máxima conclusiva (cf. Introducción general, tomo I, p. 203).

Algunos de esos que ahora son últimos serán primeros

La formulación va sin artículos definidos; de ahí la traducción: «algunos de esos», es decir, no todos esos que ahora son últimos.

La máxima tiene una extraordinaria semejanza con Mc 10,31: «Pero muchos que son primeros serán últimos, y los últimos, primeros». Cf. Mt 19,30. Pero la formulación de Lucas invierte el orden de los términos: «últimos - primeros»/«primeros - últimos»; en esto se parece más a Mt 20,16. El mensaje de Lucas subraya una de las características del Reino: a algunos de entre los recién llegados se les considerará más importantes que a los de siempre.

Sobre un posible paralelismo entre este v. 30 y el Evangelio copto según Tomás, concretamente EvTom 4b: «Porque muchos primeros serán últimos y serán uno solo», cf. Introducción general, tomo I, p. 152.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 13,22-30

Dupont, J., *«Beaucoup viendront du levant et du couchant...» (Matthieu 8,11-12; Luc 13,28-29):* ScEccl 19 (1967) 153-167.

Grässer, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín 1957, ²1966) 192-193.

Grimm, W., *Zum Hintergrund von Mt 8, 11f/Lk 13, 28f:* BZ 16 (1972) 255-256.

Hoffmann, P., *«Pantes ergatai adikias»: Redaktion und Tradition in Lc 13,22-30:* ZNW 58 (1967) 188-214.

Mees, M., *Ausserkanonische Parallelstellen zu den Gerichtsworten Mt. 7,21-23; Lk. 6,46; 13,26-28 und ihre Bedeutung für die Formung der Jesusworte:* «Vetera christianorum» 10 (1973) 79-102.

Mussner, F., *Das «Gleichnis» vom gestrengen Mahlherrn (Lk 13,22-30): Ein Beitrag zum Redaktionsverfahren und zur Theologie des Lukas:* TTZ 65 (1956) 129-143; reeditado en *Praesentia salutis: Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes* (Düsseldorf 1967) 113-124.

Packett, E. B., *Luke 13:25:* ExpTim 67 (1955-1956) 178.

Rosaz, M., *Passer sur l'autre rive:* «Christus» 26 (1979) 323-332.

Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 309-312, 323-336.

Schwarz, G., *Matthäus VII 13a: Ein Alarmruf angesichts höchster Gefahr:* NovT 12 (1970) 229-232.

Seynaeve, J., *La parabole de la porte étroite: L'acceptation «pratique» du Christ, Lc 13,22-30:* AsSeign 52 (1974) 68-77.

Zeller, D., *Das Logion Mt 8,11f/Lk 13,28f und das Motiv der «Völkerwallfahrt»:* BZ 15 (1971) 222-237; 16 (1972) 84-93.

93. *MAQUINACIONES DE HERODES: JESUS SALE DE GALILEA* (13,31-33)

[31] En aquella misma ocasión se acercaron unos fariseos a decirle a Jesús:

—Vete, márchate de aquí, porque Herodes quiere matarte.

[32] Él les replicó:

—Id a decirle a ese zorro: «Mira, hoy y mañana seguiré curando y echando demonios; y al tercer día llegaré a mi destino». [33] Pero hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque es imposible que un profeta muera fuera de Jerusalén.

COMENTARIO GENERAL

Dentro de la narración lucana del viaje de Jesús a Jerusalén surge este episodio sobre las oscuras pretensiones de Herodes, que quiere acabar con el Maestro. La reacción del protagonista descubre el profundo significado del plan asesino, situándolo en la trayectoria de su propia misión (Lc 13,31-33). El episodio es exclusivo del Evangelio según Lucas.

Al parecer, todos los comentaristas están de acuerdo en considerar esta especie de confidencia que los fariseos hacen a Jesús sobre los planes del tetrarca como una realidad histórica perteneciente al estadio I de la tradición evangélica. Por ejemplo, V. Taylor (FGT 158) habla del «aire fresco de originalidad» que rezuma todo el pasaje. Y aun el propio A. Denaux, que defiende la teoría de una reelaboración redaccional del episodio por parte de Lucas, admite la existencia de un cierto núcleo indiscutiblemente auténtico (cf. *L'Hypocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu: Analyse de Lc., XIII, 31-33,* en *L'Évangile de Luc: Problèmes littéraires et théologiques:* Hom. a Lucien Cerfaux; ed. por F. Neirynck; Gembloux-Lovaina 1973, 245-285). Véase también J. B. Tyson, *Jesus and Herod Antipas:* JBL 79 (1960) 239-246. En cuanto a la teoría de A. Denaux sobre la reelaboración redaccional de Lucas, se puede

decir con toda seguridad que no parece convincente; su argumentación no es, ni mucho menos, apodíctica. Lo más sensato es considerar este episodio como procedente de «L», la fuente particular de Lucas; al propio evangelista se le debería atribuir la colocación del pasaje entre otros dos procedentes de «Q»: la admisión y exclusión del Reino (Lc 13,24-29) y la lamentación sobre Jerusalén (Lc 13,34-35). Con todo, A. Denaux tiene razón al suponer que, aunque en el actual Evangelio según Lucas este episodio y el siguiente están íntimamente unidos, en el estadio prelucano de la tradición evangélica no constituían una verdadera unidad. De hecho, Lucas introduce sus materiales derivados de «L» con una frase temporal que lleva el sello de su propia composición (v. 31a). Para un estudio más detallado, cf. M. Rese, *Einige Überlegungen zu Lukas XIII, 31-33*, en *Jésus aux origines de la christologie*, ed. por J. Dupont (Gembloux-Lovaina 1975) 201-225.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio es una «declaración» de Jesús. R. Bultmann lo clasifica como «apotegma biográfico» (HST 35). En su forma actual, el pasaje es una narración en la que se inscriben dos «declaraciones»: una en el v. 32 y otra en el 33. El análisis del relato lleva a R. Bultmann a sugerir dos posibilidades: 1) La auténtica «declaración» es el v. 32; el v. 33 sería un «dicho aislado», añadido por la resonancia del enlace verbal: «hoy, mañana». 2) Los vv. 31.32a.33 constituyen la «declaración» original; ulteriormente se habría añadido el 32b: «Mira, hoy y mañana seguiré curando y echando demonios, y al tercer día llegaré a mi destino». Las probabilidades parecen inclinarse a favor de la primera alternativa. Sin embargo, V. Taylor (FGT 75, 153) piensa que todo el episodio es una «narración sobre Jesús», ya que, en su opinión, el interés radica en el incidente que se narra, más bien que en la(s) supuesta(s) declaración(es). Pero un dato determinante es el contexto del episodio.

Al venir inmediatamente después de la segunda referencia narrativa al viaje de Jesús a Jerusalén (Lc 13,22), la información sobre los planes de Herodes y la consiguiente reacción de Jesús demuestran que el interés de Lucas se centra en el «destino» (v. 32) —puramente local: Jerusalén, o significativamente personal: consumación— del protagonista; el caminar hacia su «destino» es lo que

mueve y da razón de su actividad. Por tanto, el núcleo central de esta narración no es precisamente su contenido narrativo, sino la doble «declaración» del protagonista. Lo que sí se puede discutir es si el v. 33 formaba realmente parte de «L» o es pura composición de Lucas, a modo de comentario al 32, con el que tiene un indudable paralelismo.

Según H. Conzelmann (*Theology,* 68), el episodio es de capital importancia para entender correctamente la perspectiva geográfica de Lucas. Es verdad; pero, al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que la tradición recogida en este pasaje no sólo presupone la actividad de Jesús en Galilea y su relación con el tetrarca Herodes (cf. Lc 9,9; 23,6-12), sino que, además, puede ser una indicación de los motivos que impulsaron a Jesús a abandonar la región de Galilea y encaminarse hacia Jerusalén. Para ser justos hay que reconocer que el propio H. Conzelmann insiste en este aspecto. Las indicaciones del pasaje no se deben considerar como meramente informativas de una determinada etapa del viaje, sino que expresan la necesidad «teológica» de ese viaje y de su duración más bien prolongada. La finalidad del relato no consiste exclusivamente en señalar un cambio de situación geográfica, sino que pone de relieve un aspecto fundamental de toda la concepción de Lucas: Jesús tiene que alcanzar ineludiblemente el lugar donde ha de consumarse su destino de pasión y muerte. Eso entra necesariamente en el plan de Dios, y nadie, ni siquiera Herodes, es quien para obstaculizar o para interponerse en el cumplimiento absoluto de ese «destino».

Ese aspecto de «necesidad» induce el episodio siguiente: la lamentación sobre Jerusalén, ya que, como dice G. Schneider (*Das Evangelium nach Lukas,* 309), «Jesús no sólo será ejecutado *en* Jerusalén, sino *por mano de* Jerusalén». Esto es lo que confiere a nuestro pasaje su verdadero significado dentro de la narración global del viaje de Jesús a Jerusalén.

Precisamente en el momento en que Jesús advierte a sus contemporáneos que el mero trato superficial con él no basta para garantizarles el acceso al Reino (Lc 13,26-28), él mismo recibe la advertencia de que uno de sus contemporáneos, un personaje de renombre, quiere acabar con él (Lc 13,31). El personaje en cuestión, Herodes, el tetrarca, ya había encarcelado al Bautista (Lc 3,19-20) e incluso le había dado muerte decapitándolo (Lc 9,9a); Jesús co-

nocía perfectamente los acontecimientos. En un pasaje precedente de su narración evangélica, cuando Lucas dice que Herodes sentía una gran curiosidad por ver a Jesús y se preguntaba quién sería ese milagrero (Lc 9,9bc), no nos explica las razones de ese interés. Pero ahora sí; ahora quedan al descubierto y se desenmascara la verdadera intención de Herodes. Más adelante, en el relato de la pasión de Jesús, ambos personajes volverán a encontrarse (Lc 23, 8-11). Entonces se dará una razón de la curiosidad del tetrarca (Lc 23,8); pero Herodes no moverá ni un dedo para arrancar a Jesús de las insidiosas acusaciones de los «sumos sacerdotes y de los doctores de la ley» (Lc 23,10), sino que, después de burlarse del prisionero, se lo remitirá a Pilato (Lc 23,11).

En el episodio presente son los fariseos los que informan a Jesús sobre las maquinaciones del tetrarca y le incitan a que se marche del territorio. Jesús, en realidad, responde con una evasiva; pero aprovecha la ocasión para propinarle al reyezuelo un apelativo bien poco halagüeño y extraordinariamente incisivo, en el que resume su opinión sobre la personalidad del tetrarca y le desafía a que se atreva a poner en práctica sus planes sanguinarios. Jesús —es natural— no se fía de Herodes; pero aprovecha esa advertencia para hacer una declaración fundamental sobre el significado de su ministerio y sobre el sentido de su viaje a Jerusalén. Jesús continuará enseñando, curando, liberando al hombre de los males que le atenazan; su actividad no puede cesar hasta que él alcance su «destino» (v. 32). El ejercicio de su misión no está condicionado por connotaciones políticas (cf. Lc 4,43) de ninguna clase; por eso continuará su camino y seguirá adelante, no por miedo a Herodes o a cualquier autoridad política, sino porque «tiene que» hacerlo (*dei* = «es necesario»: v. 33), porque está sujeto a una autoridad trascendente.

El v. 32 no da el menor indicio sobre la naturaleza del «destino» de Jesús; pero la «declaración» (v. 33) añadida posteriormente hace una referencia a un posible final de su viaje y ministerio: el final de todo profeta, y precisamente en la ciudad hacia la que un día decidió ponerse en camino con la más absoluta e irrevocable determinación (cf. Lc 9,51). Del pasaje emerge con toda claridad la figura profética de Jesús, que se encamina resueltamente a la ciudad de su destino, a Jerusalén. Sobre la personalidad de Jesús

como «profeta», véanse nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 357-361.

Al principio de este «comentario» general sugeríamos como posible una composición —o al menos una redacción— del v. 33 por el propio Lucas. Pero al leer este versículo, precisamente a continuación del 32, y al percibir sus sugerencias sobre el previsible «final» del propio Jesús, surge necesariamente el interrogante sobre lo que, en esta reflexión, se puede atribuir al estadio I de la tradición evangélica, es decir, al personaje histórico llamado Jesús de Nazaret. La cuestión es verdaderamente difícil, y no hay ninguna solución que pueda calificarse de plausible. Pero lo cierto es que, en el estadio III de la tradición, Lucas presenta al protagonista no sólo irrevocablemente decidido a encaminarse a Jerusalén, sino en auténtico movimiento, en camino hacia la ciudad que «necesariamente» ejerce su atracción sobre él, a la que «necesariamente» tiene que llegar, para que su destino se cumpla, la ciudad en la que «necesariamente» tiene que morir un profeta. La alusión no puede ser más clara: el «destino» al que se encamina Jesús es su propia muerte, la muerte de un profeta. Así es como nos presenta Lucas la personalidad de Jesús, en una visión retrospectiva de los dramáticos avatares de su existencia. Pero la pregunta sigue en pie: ¿Cuántos elementos de esa presentación pueden atribuirse verdaderamente al propio Jesús? Como complemento pueden verse nuestras reflexiones en el «comentario» general a Lc 9,22 en este mismo volumen.

NOTAS EXEGETICAS

v. 31. *En aquella misma ocasión*

La formulación es típica de Lucas, aunque algunos pretenden considerarla como «aramaísmo». Cf. Introducción general, tomo I, pp. 197-198. Con esta fórmula se establece una conexión con el episodio precedente y, en general, con el contexto más amplio de la narración del viaje a Jerusalén. Aunque el relato, como magnitud independiente, supone que Jesús se encuentra todavía en territorio de Herodes, posiblemente indica el motivo fundamental por el que Jesús sale de Galilea. Pero, en el contexto de Lucas, su finalidad abre unas perspectivas mucho más dilatadas.

Unos fariseos

La presentación es indeterminada; los «fariseos» surgen como personajes anónimos. ¿De dónde proceden? ¿Habrá que pensar que vienen de Jerusalén, la ciudad a la que se encamina Jesús? No parece probable. En Lc 5,17, los «fariseos» forman parte del auditorio de Jesús: «Estaban allí sentados unos fariseos..., que habían venido de todas las aldeas de Galilea y de Judea y de Jerusalén» (véase la respectiva «nota» exegética). Cf. Lc 6,17. Si se admite la autenticidad de su informe sobre los planes del tetrarca, parece lógico suponer que procedían del territorio de Herodes (cf. Lc 3,1; 23,7). Por su parte, A. Denaux *(L'Hypocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu: Analyse de Lc., XIII, 31-33,* 261-263) parece haber cargado las tintas, al describir en términos peyorativos la actitud de Lucas con respecto a los fariseos. La información que dan a Jesús no es simplemente un rasgo de su «hipocresía». Interpretar la frase en este sentido es tan pernicioso, e incluso tan descabellado, como la interpretación propuesta por algunos comentaristas antiguos, que veían en esa comunicación una estratagema de los fariseos para inducir a Jesús a que fuera a Jerusalén, donde podrían echarle mano con mayor facilidad que en Galilea. No hay que perder de vista que, en la presentación de Lucas —especialmente en la sección conclusiva del libro de los Hechos—, el cristianismo es, en definitiva, un desarrollo lógico de la corriente farisea del judaísmo. Pero eso no impide que el evangelista incluya a veces a los fariseos en la categoría de los adversarios de Jesús. Aquí concretamente Lucas habla de *tines Pharisaioi* (= «unos/algunos fariseos») y da la impresión que los presenta como personajes prudentes que dan a Jesús un buen consejo e incluso muestran una disposición favorable a su actividad. Las palabras que Jesús pronuncia en este episodio no van dirigidas contra los fariseos, sino expresamente contra Herodes. Cierto que Jesús, en el Evangelio según Lucas, describe la levadura de los fariseos como «hipocresía» (Lc 12,1), pero nunca apostrofa a esos personajes con el apelativo explícito de «hipócritas». Cf. Lc 12,56; 13,15 y las respectivas «notas» exegéticas. Por otra parte, no hay motivos para pensar que, en el caso de estos fariseos, se trate de emisarios del propio Herodes; el texto, al menos, no ofrece el más mínimo indicio que apoye esa interpretación. En cuanto a la historicidad del episodio, parece plausible la argumentación de J. B. Tyson (*Jesus and Herod Antipas:* JBL 79, 1960, 245), que se basa en el hecho de que los fariseos no aparecen aquí como antagonistas, sino más bien como amigos de Jesús.

Herodes

El personaje es conocido: Herodes Antipas, tetrarca de la región de Galilea. Véanse las «notas» exegéticas a Lc 3,1; 9,7. En este momento de la narración de Lucas, Jesús ya ha abandonado el término de la región de Galilea perteneciente a la tetrarquía de Herodes. Pero los problemas de índole geográfica saltan continuamente a lo largo de la narración de Lucas; véase, por ejemplo, Lc 17,11. Con todo, no conviene insistir excesivamente en ese aspecto particular. De hecho, la presencia de Herodes es aquí puramente referencial; sin duda, el rey estaría disfrutando, en sus propios dominios, de su «pasión por la tranquilidad», como dice Flavio Josefo *(Ant.* XVIII, 7, 2, n. 245). Cf. Introducción general, tomo I, p. 156.

Quiere matarte

Indudablemente se debe a pura coincidencia la semejanza entre esta frase *(thelei se apokteinai)* y las palabras que, en el Evangelio según Marcos, describen la actitud de Herodías con respecto a Juan, el Bautista: *ēthelen auton apokteinai* (= «quería quitarle la vida»: Mc 6,19). Para una interpretación distinta de la frase, véase A. Denaux, *L'Hypocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu: Analyse de Lc., XIII, 31-33,* 265-268.

v. 32. *Id a decirle a ese zorro*

Literalmente: «Yendo, decid a ese(-a) zorro(-a)». La formulación, aunque en imperativo *(eipate* = «decid»), no implica un verdadero mandato de Jesús, que los fariseos deberían transmitir a Herodes. Se trata más bien de un comentario retórico sobre la información que acaban de proporcionarle y sobre el «destino» que a él, personalmente, le espera. Jesús retrata perfectamente el carácter de Herodes.

En la literatura griega, tanto del período clásico como del helenístico, la calificación de *alōpex* (= «zorro», «zorra») se aplica a la persona astuta y redomada. Cf. Píndaro, *Odas Píticas* II, 77-78; Platón, *República* II, 8, n. 365c; Plutarco, *Solón,* 30, 2; Epicteto, *Diatribas* I, 3, 7-8.

En el Antiguo Testamento, el término *šû'āl* se usa como descripción de los falsos profetas (cf. Ez 13,4: «Como raposas/zorras entre ruinas son tus profetas, Israel»); pero en la literatura rabínica posterior, el término adquiere las connotaciones del mundo griego. Cf. Str.-B., 2, 200-201. M. Dibelius (FTG 162-163) duda que Jesús hubiera usado un calificativo tan fuerte, y atribuye su paternidad al propio Lucas, que muestra así la apreciación que le merecen los que, para el mundo, son

personajes de relieve. La interpretación es posible; pero no es, ni mucho menos, cierta ni la más pertinente. Lo que sí es decididamente rebuscado es pensar, como lo hace W. Grimm *(Eschatologischer Saul wider eschatologischen David: Eine Deutung von Lc. xiii 31ff.:* NovT 15, 1973, 114-133), que hay aquí una contraposición entre Saúl y David, como figuras pertenecientes al *eschaton.* Igualmente es inadmisible la interpretación que atribuye al término «zorro» (o «raposa») ciertas connotaciones opuestas al término «león».

Sobre el uso del participio *poreutheis* (= «yendo», «habiendo ido») con verbo finito, cf. Introducción general, tomo I, pp. 191s.

Curando y echando demonios

Con estos dos términos de liberación del mal físico y de erradicación del mal radical del hombre, Jesús resume todo su ministerio; su actividad no puede cesar por temor a Herodes, que no es quién para interponerse en su camino. Los verbos en presente *(ekballo* = «echo», «expulso»; *apotelō* = «realizo» curaciones) tienen aquí connotaciones de futuro. Cf. C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek,* 7; BDF, n. 323. Sobre el sentido de *daimonia* (= «demonios»), véase la «nota» exegética a Lc 4,33.

Hoy y mañana

La expresión *sēmeron kai aurion* indica un tiempo indeterminado, pero en continuidad; equivale, prácticamente, a «día tras día». Véase el texto de los LXX sobre Éx 19,10-11: «Vuelve a tu pueblo, purifícalos hoy y mañana *(sēmeron kai aurion)*... y estén preparados para el tercer día, pues al tercer día *(tē gar hēmera tē tritē)*...».

Al tercer día

Sobre el sentido de la expresión, véase la «nota» exegética a Lc 9,22.

Llegaré a mi destino

Literalmente: «soy consumado» *(teleioumai).* En el uso de la voz pasiva se esconde la intervención de Dios («pasiva teológica»; véase la «nota» exegética a Lc 5,20). Como en los verbos precedentes, también aquí el presente *teleioumai* tiene connotación de futuro.

¿Cómo hay que entender aquí esta idea de «consumación»? Ya en Lc 2,43 apareció el verbo *teleioun;* pero en sentido temporal, como el «fin» de un determinado período: «Al terminar los días de la fiesta...». En Hch 20,24 volverá a aparecer ese mismo verbo, con un posible significado espacial: Pablo «completa», «termina» su carrera *(dromon).* El significado espacial cuadraría perfectamente en este pasaje: al tercer

día Jesús alcanzará la meta, el fin de su viaje, la ciudad de Jerusalén. Pero ¿no sería posible descubrir un significado más profundo en estas palabras de Jesús: «llegaré al final de mi destino», es decir, a la meta, al término, a la consumación de su propia vida? Si tenemos en cuenta el versículo inicial de toda la narración del viaje, con su referencia a «los días de su asunción» (Lc 9,51) y la alusión a «su éxodo» (*exodos* = «marcha», «salida», «partida») en la escena de la transfiguración (Lc 9,31), no parece excesivamente rebuscado leer en el verbo *teleioumai* una cierta connotación de referencia a su propia «muerte». Para una interpretación distinta, sin matices de finalidad, cf. J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucae übersetzt und erklärt,* 75-76. De todos modos, lo que está absolutamente fuera de lugar es querer ver en este verbo *teleioun* el sentido de «perfección» o de «consumación» que tiene en la carta a los Hebreos (cf. Heb 5,9; 7,28; 9,9; 10,1).

v. 33. *Pero*

Lucas emplea, una vez más, el enérgico adversativo *plēn,* que también se podría traducir por «de todos modos». Cf. Introducción general, tomo I, p. 188.

Hoy, mañana

Los dos adverbios son una repetición exacta del precedente v. 32. Ninguno de los manuscritos ofrece la menor justificación para la tesis de W. Grundmann, que postula la supresión de esos dos adverbios y da a la expresión siguiente: *tē echomenē,* el sentido de «al cuarto día» (*Das Evangelium nach Lukas,* 289). Cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 187. La repetición cobra nuevo sentido si se entiende como comentario al precedente v. 32.

Y pasado

La traducción literal sería: «al inmediatamente siguiente», sobrentendiendo el sustantivo *hēmera* (= «al día inmediatamente siguiente», es decir, «pasado mañana»). Lucas emplea aquí el participio presente de la voz media del verbo *echein* (= «tener»), en el sentido de «adherirse», «estar junto», «estar próximo/vecino»; es una frase hecha, tanto en el griego bíblico (cf. Hch 20,15; 2 Mac 12,39) como en la literatura extrabíblica (cf. Flavio Josefo, *Ant.* VI, 11, 9, n. 235; VII, 1, 3, n. 18). Véase MM 270.

Tengo que seguir mi viaje

Literalmente: «es necesario (*dei*) que yo ... siga caminando (*poreuesthai*)». Para el sentido teológico de «necesidad», que expresa el imper-

sonal *dei,* cf. Introducción general, tomo I, pp. 373ss. La terminología es característica de Lucas; véanse, a este propósito, nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 273ss, y en el «comentario» general a Lc 9,51-56 en este mismo volumen. Pueden consultarse, igualmente, las «notas» exegéticas a Lc 4,30; 9,31.

Es imposible

El verbo *endechesthai* no sale más que aquí en todo el Nuevo Testamento. Su sentido es impersonal: «es posible»/«no es posible», como en 2 Mac 11,18; Flavio Josefo, *Ant.* IX, 10, n. 210, y en los papiros griegos. Cf. MM 212. Para la pretensión de dar a este verbo el significado de «no está bien», «no es apropiado/adecuado», véanse las reflexiones de T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke,* 277. Este sentido de «imposibilidad» se expresará de otra manera en Lc 22,22 (véase la respectiva «nota» exegética).

Que un profeta muera fuera de Jerusalén

Jesús dice prácticamente: «No entra en los planes de Dios que yo muera a manos de Herodes, sino ejecutado por la propia Jerusalén». En esta afirmación de Jesús confluye toda una corriente de tradición sobre la suerte que corrieron un buen número de profetas, precisamente en la ciudad de Jerusalén. Como posibles puntos de referencia se pueden enumerar: el caso del profeta Urías, hijo de Semayas, cuyas palabras contra Jerusalén provocaron la ira del rey Joaquín, que intentó asesinarlo; al enterarse Urías, huyó a Egipto, pero el rey Joaquín envió a Elnatán con un destacamento para secuestrar al profeta; lo sacaron de Egipto, lo llevaron de nuevo ante el rey y Joaquín lo hizo ajusticiar y arrojar su cadáver en la fosa común (Jr 26,20-23). Otro ejemplo podría ser el atentado perpetrado contra Jeremías en Jerusalén (Jr 38,4-6), o las amenazas del sacerdote Amasías contra el profeta Amós (Am 7, 10-17), aunque éstas no tuvieron lugar en Jerusalén, sino en Betel.

También puede resonar aquí la muerte de Zacarías (¿Azarías?), según el relato de 2 Cr 24,20-22 (véase la «nota» exegética a Lc 11,51), identificado más tarde con el profeta Zacarías, hijo de Beraquías (Zac 1,1; cf. Mt 23,35 y toda una larga serie de tradiciones posteriores). Otra referencia, de tipo más bien genérico, podría ser la historia de Manasés, rey de Judá, que «derramó ríos de sangre inocente, de forma que inundó Jerusalén de punta a punta» (2 Re 21,16; cf. 2 Re 24,4: «por los pecados que había cometido Manasés, por la sangre inocente que derramó hasta inundar a Jerusalén»). En la tradición posterior, este relato se convierte en una historia de profanación del templo y de la

ciudad santa, junto al asesinato en masa de todos los judíos fieles a la observancia de la ley. En palabras de Flavio Josefo: «(Manasés) no se detuvo ni siquiera ante los profetas, y cada día asesinaba a unos cuantos, de modo que la sangre corría por las calles de Jerusalén» *(Ant.* X, 3, 1, n. 38). Según pasan los siglos, algunos de esos elementos entran a formar parte de la leyenda y se crean historias como el martirio de Isaías (cf. *Mart. Is.*, 5, 1-14: APOT 2, 162; Justino Mártir, *Dial. cum Tryph.*, 120, 14-15). Todos estos casos no son más que algunos episodios concretos, ilustrativos de la afirmación genérica sobre el asesinato de los profetas, aunque no necesariamente en Jerusalén. Cf. 1 Re 18, 4.13: «cuando Jezabel mataba a los profetas del Señor»; 1 Re 19,10.14: «han derruido tus altares y asesinado a tus profetas», texto que, en opinión de A. Denaux, se aplica aquí a Jesús en cuanto nuevo Elías, interpretación que parece demasiado forzada. Véase Str.-B., 1, 943.

Sin entrar en una determinación de las posibles alusiones, lo que sí se puede afirmar, sin el menor género de duda, es que las palabras de Jesús en este pasaje hacen referencia a sí mismo como *un* profeta cuya suerte es morir en Jerusalén. Ninguna maquinación extraña, aunque venga del propio Herodes, puede interferir con su «destino»; es Jerusalén, su verdadera meta, la que tiene prioridad absoluta sobre el desenlace de su vida, como enviado de Dios y portavoz de su palabra. Para ulteriores desarrollos, cf. Introducción general, tomo I, pp. 368-372, y la «nota» exegética a Lc 4,24.

Jerusalén

La forma griega con la que se denomina aquí a la ciudad es *Ierousalēm*, igual que en el siguiente v. 34. Véase nuestro «comentario» general a Lc 9,51-56 en este mismo volumen y las «notas» exegéticas a Lc 2,22; 10,30.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 13,31-33

Blinzler, J., *Herodes Antipas und Jesus Christus* (Stuttgart 1947) 16-20.

Bunn, L. H., *Herod Antipas and «That Fox»:* ExpTim 43 (1931-1932) 380-381.

Denaux, A., *L'Hypocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu: Analyse de Lc. XIII, 31-33,* en *L'Évangile de Luc: Problèmes littéraires et théologiques: Mémorial Lucien Cerfaux,* ed. por F. Neirynck (Gembloux-Lovaina 1973) 245-285.

Farley, F. A., *A Text (Luke xiii. 33):* ExpTim 34 (1922-1923) 429-430.

Ferraro, G., «*Oggi e domani e il terzo giorno*» *(osservazioni su Luca 13,32.33)* RivB 16 (1968) 397-407.

Gilbert, A. H , «*Sēmeron kai aurion, kai tē tritē*» *(Luke 13 32)* JBL 35 (1916) 315-318.

Grimm, W., *Eschatologischer Saul wider eschatologischen David. Eine Deutung von Lc xiii 31ff* NovT 15 (1973) 114-133.

Hoehner, H. W., *Herod Antipas* (Grand Rapids, Mi. 1980) 191, 202, 214-218.

Jeremias, J., *Die Drei-Tage-Worte der Evangelien,* en *Tradition und Glaube Das frube Christentum in seiner Umwelt* (Hom. a Karl Georg Kuhn en su sesenta y cinco cumpleaños; ed. por G. Jeremias y otros; Gotinga 1971) 221-229.

Lehmann, M , *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus Kriterien der Jesusforschung untersucht in Auseinandersetzung mit Emmanuel Hirschs Fruhgeschichte des Evangeliums* (Berlín 1970) 146-148.

Rese, M., *Einige Überlegungen zu Lukas XIII, 31-33,* en *Jésus aux origines de la christologie,* ed. por J. Dupont (Gembloux-Lovaina 1975) 201-225.

Schnider, F., *Jesus der Prophet* (Gotinga-Friburgo de B. 1974) 167-172.

Steck, O. H , *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten· Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (Neukirchen-Vluyn 1967) 40-58.

Tyson, J. B , *Jesus and Herod Antipas* JBL 79 (1960) 239-246.

Verrall, A. V., *Christ before Herod (Luke xxiii 1-16)* JTS 10 (1908-1909) 321-353, espec. 352-353.

94. *LAMENTACION SOBRE JERUSALEN* (13,34-35)

34 ¡Jerusalén, Jerusalén, ciudad que matas profetas y apedreas a los que se te envían! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina lo hace con sus polluelos bajo las alas, pero no habéis querido; 35 Pues mirad, vuestra *casa* queda *vacía* [a]. Os digo que no me volveréis a ver hasta que llegue el tiempo en que exclaméis: «*Bendito* el que viene en *nombre del Señor*» [b].

COMENTARIO GENERAL

El episodio precedente, siempre dentro de la narración del viaje, terminaba con la respuesta de Jesús a las amenazas de Herodes; una respuesta en la que se podía vislumbrar que él mismo iba a correr en Jerusalén, meta de su viaje, la misma suerte de los profetas (Lc 13,32-33). La última palabra del episodio era, significativamente: «Jerusalén» (Lc 13,33). Pues bien, ahora, al comienzo mismo de este nuevo pasaje, vuelve a resonar, con el mayor énfasis, el propio nombre de la ciudad. Jesús dirige a la capital del judaísmo un apóstrofe apasionado, repitiendo en eco el doble vocativo: «¡Jerusalén! ¡Jerusalén!», como en los pasajes más espectaculares del Antiguo Testamento (cf. Gn 22,11; Éx 3,4). El doble vocativo arropa una lamentación desgarrada, a la vista de las circunstancias tan deplorables en las que se encuentra la ciudad (Lc 13,34-35).

El pasaje de Lucas proviene indiscutiblemente de «Q»; cf. Introducción general, tomo I, p. 140. Su correspondiente, en el Evangelio según Mateo, se encuentra en Mt 23,37-39, como conclusión de la larga serie de invectivas de Jesús contra los doctores de la ley y los fariseos. La mayoría de los comentaristas, en consonancia con la opinión de R. Bultmann, acepta el orden de Mateo como representante de la secuencia primitiva de los materiales en «Q». Eso supone que, en Mateo y en «Q», Jesús apostrofa a la ciudad desde

[a] Jr 22,5. [b] Sal 118,26.

dentro de sus murallas, desde el mismo corazón de Jerusalén. En cambio, en Lucas, la situación es bien distinta; el lamento sobre la ciudad suena mientras Jesús todavía está de camino, mientras se va acercando a la capital. Por eso el apóstrofe a Jerusalén tiene diverso significado en uno u otro evangelista. Éste es uno de esos pasajes procedentes de «Q», cuya formulación es prácticamente idéntica en los dos sinópticos (cf. Introducción general, tomo I, pp. 137-138). Al parecer, Lucas introduce ligeras modificaciones en el texto, como mejoras estilísticas.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el pasaje es de tipo «conminatorio», la amenaza de una sentencia definitiva que Jesús, como profeta y como maestro, pronuncia contra la ciudad recalcitrante, mientras se encamina hacia ella. En opinión de R. Bultmann (HST 114-115), se trata de «una requisitoria profética de origen judío» atribuida a una entidad metahistórica, por ejemplo, a la Sabiduría; desde el punto de vista histórico, caben dos posibilidades: que el propio Jesús hubiera citado expresamente ese pasaje o bien que la comunidad primitiva —y, consiguientemente, la tradición evangélica— lo hubiera adjudicado al Maestro.

Un nuevo interrogante que se plantea Bultmann es el origen de la segunda parte del v. 35: ¿pertenecía, originariamente, al dicho profético, o se trata más bien de «una adición cristiana, que anuncia la muerte y la parusía de Jesús»? Por otra parte, las palabras «Os digo que no me volveréis a ver», ¿no suenan como desarrollo ulterior, añadido por una mentalidad cristiana? La problemática obedece, al menos en parte, a una cuestión histórica que se desprende de estas palabras de Jesús: «¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la gallina lo hace con sus polluelos bajo sus alas, pero no habéis querido!» (v. 34b). En realidad, ¿cuántas visitas realizó Jesús a Jerusalén? Según la tradición sinóptica, sólo una, la definitiva. Pero en ese planteamiento no se puede evitar el círculo vicioso. ¿Es que hay que interpretar, necesariamente, el término *posakis* (= «¡Cuántas veces!») en su sentido literal, como referencia a múltiples visitas realizadas por Jesús a Jerusalén? Como subterfugio, para salir del atolladero, algunos investigadores se refugian en el postulado de que Jesús, aunque, según los datos de la tradición sinóptica, no hubiera estado en Jerusalén más que una sola

vez, indudablemente pudo haber realizado otras muchas visitas a la ciudad. Pero el postulado no es más que una evasiva que no logra explicar convincentemente la carga retórica que encierra el apóstrofe de Jesús. Los deseos íntimos del protagonista no tienen por qué coincidir exactamente con la realidad histórica de sus respectivas visitas a la ciudad. Aunque Jesús no hubiera estado en Jerusalén más que una sola vez, ¿no hubiera podido desear repetidas veces reunir a sus habitantes bajo la protección que él mismo les brindaba? Por otro lado, es perfectamente admisible que Jesús hable en este pasaje como «la Sabiduría de Dios» (cf. Lc 11,49, versículo íntimamente relacionado con la temática presente). No hay ninguna razón para postular, como lo hace G. Schneider (*Das Evangelium nach Lukas,* 310), «un dicho de la sabiduría divina», que ulteriormente se habría transformado en dicho de Jesús. ¿Es que no iban a poder los sabios pronunciar una requisitoria de carácter profético? Para un trasfondo veterotestamentario de este pasaje podría aducirse el «himno de la Sabiduría» (Eclo 24); concretamente, en los vv. 7-12, esa entidad personificada «busca el descanso y una heredad donde habitar» (v. 7), hasta que, por mandato del creador del universo (v. 8), se establece en Sión (v. 10) y reside en Jerusalén (v. 11).

La transposición lucana del episodio al contexto del viaje a Jerusalén establece una vinculación directa entre el apóstrofe de Jesús (vv. 34-35) y su «declaración» inmediatamente antecedente sobre Jerusalén como lugar privilegiado para la muerte de un profeta (v. 33). Los dos pasajes están relacionados con el *exodos* de Jesús (cf. Lc 9,31; véase, igualmente, nuestro «comentario» general a Lc 9,28-36 en este mismo volumen). En el estadio III de la tradición evangélica, el episodio constituye una autopresentación del protagonista como el enviado de Dios, para proclamar el mensaje de la sabiduría divina ante la situación deplorable en la que está sumida Jerusalén, la capital del pueblo elegido. Esto sucede, como hemos dicho, en el estadio III de la tradición evangélica. Cómo pudo sonar en el estadio I, es decir, en labios del Jesús histórico, es otro problema; es posible que esas palabras —u otras semejantes— se le escaparan a Jesús como consecuencia de una especie de premonición sobre el previsible «destino» que le aguardaba al llegar a Jerusalén.

Véanse más adelante nuestras reflexiones en el «comentario» general a Lc 9,22.

Los términos de este apóstrofe de Jesús recuerdan la tonalidad elegíaca de otros pasajes veterotestamentarios en los que se llora la suerte de la antigua Jerusalén. Como punto de referencia, se puede pensar en la elegía que todo Judá y Jerusalén entonaron como canto fúnebre en honor de Josías, y que, según la tradición, compuso el profeta Jeremías (cf. 2 Cr 35,24-25). Pero en el lamento de Jesús hay una punta de ironía de lo más evidente. Jerusalén, la ciudadela de David, tenía que tener —porque le corresponde— un destino de lo más glorioso y deslumbrante, y aún puede tenerlo. Pero ¡cómo se va extinguiendo y deteriorando ese destino y cómo se endurece su obstinación! La capital del pueblo elegido, la morada de Dios en medio de Israel, que debería abrir sus puertas de par en par a la palabra y a la persona de Jesús, va a ser precisamente el símbolo de la obcecación y del rechazo —a pesar de su bienvenida inicial, llena de efímeros entusiasmos y aclamaciones pasajeras—, y un día tendrá que lamentarse de otra venida del Señor, que llega para dictar sentencia.

Hasta este momento de la narración evangélica de Lucas se ha dicho en varias ocasiones que también desde Jerusalén acudían diversos grupos de gente para escuchar la palabra de Jesús (cf. Lc 5, 17; 6,17). La reacción de esos oyentes no es uniforme; algunos se oponen obstinadamente a esa proclamación del Reino. Pero todos son «hijos» de Jerusalén, que Jesús quiere reunir a su lado para darles su protección. Como ejemplo de reacciones opuestas cabe citar, hasta el momento, Lc 5,21.30; 6,2.7; 7,30; 11,45. Y así seguirán en adelante (cf. Lc 19,39.47; 20,19; 22,2). Jerusalén, por medio de sus representantes, se cierra al mensaje de Jesús.

Al emplear una figura tan sugestiva como la de la maternidad —y precisamente en el mundo de los animales domésticos—, como expresión de su cariño y del interés que le inspiran sus compatriotas, Jesús revela una nueva dimensión del compromiso salvífico divino para con su pueblo, y ése es, precisamente, el núcleo de su misión (cf. Lc 4,43). Pero Jerusalén, por desgracia, no va a buscar su seguridad bajo las alas protectoras de la sabiduría divina. Por eso correrá la suerte del polluelo desamparado; tendrá que andar errante porque su «casa» estará vacía. La «casa» puede referirse al

templo de Jerusalén o, en sentido más amplio, a toda la familia de Dios que habita en la ciudad (véase la «nota» exegética al v. 35); pero, en cualquier caso, la tonalidad ominosa de condena se cierne sobre Jerusalén como una amenaza ineludible.

La capital del judaísmo no tendrá ocasión de contemplar al portador de la sabiduría divina (cf. Lc 11,49) hasta que le vea entrar por sus murallas con una misión bien diversa. En la fuente «Q» y en la redacción evangélica de Mateo esas palabras de Jesús hacen alusión a su llegada en la parusía, es decir, cuando se presente como juez. Pero en el Evangelio según Lucas adquieren una connotación más inmediata. A pesar de la interpretación de E. E. Ellis (*The Gospel of Luke,* 191), se refieren, en primer lugar, a la entrada de Jesús en Jerusalén con la solemnidad y el fasto de un «rey» que viene «en nombre del Señor» (cf. Lc 19,38), como el heraldo cualificado del Reino de Dios; pero, al mismo tiempo, incluyen una referencia a ese rey rechazado y escarnecido que va a terminar en una cruz, acompañado por los lamentos de las «hijas de Jerusalén» (Lc 23,28.38). Aparte de esas connotaciones inmediatas, que son intrínsecas al relato global de Lucas, no se puede excluir absolutamente una referencia ulterior a su venida como juez, en su parusía, cuando llegue el *eschaton* (cf. Hch 1,11). Bien es verdad que llegará un día en que todo Jerusalén, al unísono, estalle en una espontánea aclamación: «Bendito el que viene en nombre del Señor», pero entonces será demasiado tarde (cf. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke,* 128).

Precisamente esa aclamación de júbilo es el mejor resumen de toda la ironía del episodio. La densidad «conminatoria» del apóstrofe de Jesús contra Jerusalén llega aquí a la culminación de su desgarrado dramatismo.

NOTAS EXEGETICAS

v. 34. *¡Jerusalén, Jerusalén!*

Véase la «nota» exegética a Lc 13,33. Ese versículo conclusivo del episodio precedente provoca la explosión de Jesús en este apóstrofe contra la ciudad de David. Véase igualmente, para completar resonancias, la «nota» exegética a Lc 9,31.

Que matas profetas y apedreas a los que se te envían

El texto griego dice, literalmente: «a los que se *le* envían» *(apestalmenous pros autēn).* Después del doble apelativo directo con el que comienza la invectiva, el texto cambia a la tercera persona del singular para volver otra vez a la segunda, en la frase siguiente. Los dos participios: *apokteinousa* (= «que mata[s]») y *lithobolousa* (= que apedrea[s]») van en tiempo presente, como expresión de la invariable actitud de Jerusalén con respecto a los enviados de Dios. Sobre Jerusalén, como asesina de profetas, véase la «nota» exegética a Lc 13,33 y la máxima sapiencial recogida en Lc 11,49-51. Sobre el procedimiento de lapidación, cf. 1 Sm 30,6; 1 Re 12,18; 21,13. Cuando Flavio Josefo comenta las quejas de los israelitas en el desierto contra Moisés (cf. Éx 14,10-12), describe esa murmuración como un deseo de «apedrear» al guía del pueblo (cf. *Ant.* II, 15, 4, n. 327). Se podría completar el cuadro con elementos de la lapidación de Esteban en el libro de los Hechos (Hch 6,10-14; 7,35-37.48.52.58).

Cuántas veces he querido

La exclamación retórica de Jesús expresa sus deseos con el verbo *thelein (ēthelēsa* = «quise», «he querido»), que será precisamente el verbo conclusivo con el que se va a ratificar el rechazo por parte de los habitantes de Jerusalén *(kai ouk ēthelēsate* = «y no quisisteis», «y no habéis querido»). La correlación es evidente.

Reunir a tus hijos

No hay que entender esta expresión como una referencia a las diversas ocasiones en las que Jesús visitó la ciudad de Jerusalén. Es, más bien, la manifestación de un deseo íntimo, del profundo interés que siente por proclamar la buena noticia del Reino en la capital del judaísmo y por recibir de sus habitantes una acogida franca del mensaje de salvación.

La diferencia con el texto correspondiente de Mateo (Mt 23,37) es mínima; mientras que el primer evangelista usa una forma más corriente, como el infinitivo del aoristo segundo *(episynagagein),* Lucas, probablemente por razones estilísticas, cambia al infinitivo del aoristo primero *(episynaxai),* aunque la variante no implica ningún cambio en el significado de la expresión.

Como la gallina lo hace con sus polluelos bajo las alas

En ese gesto maternal se combinan la ternura y la protección. La misma imagen, aunque con distinto protagonista, se encuentra en Dt 32,11:

«Como el águila incita a su nidada, revoloteando sobre los polluelos, así extendió sus alas, los tomó y los llevó sobre sus plumas». En el texto hebreo se emplea el término *qēn,* cuyo significado propio es «nido»; pero en la versión de los LXX se traduce por *nossia,* que, aunque también significa «nido», no lo contempla como realidad estática, sino como un rebullir de los polluelos recién nacidos. Pues bien, ése es precisamente el término que emplea aquí Lucas: *nossia* (= «nidada», «camada», «pollada»). Algunos investigadores pretenden dar ese sentido al término hebreo *qēn* en Dt 32,11 (cf. BDB 890 y la traducción que acabamos de proponer, tomada de Nueva Biblia Española, «nidada»); pero ¿no será una traducción basada en el griego? Para el trasfondo veterotestamentario, cf. Sal 17,8; 36,8; Rut 2,12.

Con esta imagen de la gallina, Jesús expresa una de las dimensiones más profundas de su misión: él ha venido a manifestar a todos sus contemporáneos —y especialmente a Jerusalén— el cariño, el amor y la protección de Dios, que constituyen el núcleo central de la predicación de Jesús como heraldo del nuevo Reino, de la gran novedad salvífica que Dios quiere instaurar en su pueblo.

Pero no habéis querido

Jerusalén, como símbolo colectivo del pueblo, ha rechazado esa cercanía de Dios. Véase la descripción sapiencial de Hen(et) 42,1-3. El objetivo fundamental de toda la predicación de Jesús, como mensajero del Reino, ha quedado tergiversado. Recuérdese la incisividad del comentario de Jesús en Lc 5,39: «Nadie acostumbrado a un vino añejo prefiere un vino nuevo, pues dice: 'El bueno es el añejo'». Véase también en el tomo II nuestro «comentario» general a Lc 2,21-40, espec. p. 248.

v. 35. *Vuestra casa queda vacía*

Algunos códices —D, N, Θ, Ψ, etc.— añaden el adjetivo *erēmos* (= «desierto»), posiblemente por influencia de Jr 22,5; pero los más representativos —P^{75}, ℵ, A, D, K, L, R, W, etc.— omiten la adición.

En la frase hay, posiblemente, una alusión a Jr 22,5 (LXX): *eis erēmōsin estai ho oikos houtos* (= «este palacio se convertirá en ruinas»). Para expresiones semejantes, cf. Jr 12,7; Sal 69,26; 1 Re 9,7-8; Tob 14,4 (según los manuscritos B, A). El vacío y el abandono de la casa son también tema de comentario en ciertos textos de Qumrán (cf. 4QFlor 1,5-6).

Ahora bien: ¿cuál es el sentido de *oikos* = «casa»? Muchos comentaristas lo consideran como una referencia al templo de Jerusalén, en base a una relación entre este apóstrofe de Jesús y su ulterior anuncio

de la destrucción del santuario. Cf. Mc 13,2, etc. Como representantes de esta interpretación se puede citar a S. Schulz, W. Grundmann y otros muchos. Pero también se puede dar al término *oikos* el significado más amplio de «familia» o incluso de «raza». Véase, por ejemplo, 4QFlor 1,10, donde *bêt* (= «casa») se explica como *zar'akā* (= «tu semilla», «tu posteridad»). Sobre toda esta problemática, véanse nuestras indicaciones en la Introducción general, tomo I, pp. 102ss. Cf. F. D. Weinert, *Luke, the Temple, and Jesus' Saying about Jerusalem's Abandoned House (Luke 13,34-35):* CBQ 44 (1982) 68-76.

Os digo

La tradición textual de este versículo ofrece unas pequeñas variantes. En primer lugar, algunos manuscritos —P^{45}— y los códices ℵ+, L, etc., leen simplemente: *legō hymin,* como en Lc 13,24 (véase la respectiva «nota» exegética); pero otros muchos, entre los más representativos —P^{75} y códices $ℵ^{2}$, A, B, D, R, W, etc.— incluyen la conjunción *de* (*legō de hymin* = «pero os digo», «y os digo»). La última lectura parece ser la más fiable, aunque, en realidad, no afecta al sentido de manera determinante. Otra modificación textual es la presencia en algunos manuscritos —A, W, Ψ y la tradición textual «koiné»— de la conjunción *hoti* inmediatamente después de *legō de hymin,* como introducción de la negativa siguiente: *ou mē idēte me* (= «no me volveréis a ver»); pero los manuscritos más representativos —P^{45}, P^{75}— y códices ℵ, B, D, L, R, etc., omiten esa conjunción.

Hasta que llegue el tiempo en que excláméis

El texto griego de esta frase no es uniforme en su transmisión manuscrita. La lectura más aceptada es: *heōs hēxei hote eipēte* (= literalmente: «hasta que llegue/llegará cuando digáis»). En el pasaje correspondiente de Mateo (Mt 23,39) se omite la expresión *hēxei hote* (= «llegará cuando») y se introduce la conjunción *an* como modificación del subjuntivo *eipēte* (= «digáis»). Ésta es la construcción normal, ya que es muy raro que la conjunción *hote* (= «cuando») se emplee con el subjuntivo (cf. BDF, n. 383, 2). Algunos manuscritos introducen también en Lucas la partícula *an* (P^{45} y códices ℵ, N, etc.); pero eso no afecta sustancialmente al significado. La lectura *(an) hēxei hote* se encuentra únicamente en los códices A, D, W, Ψ, f^{1}, 28 y en la versión VL, y se conserva en las ediciones críticas por considerarla *lectio difficilior.* Cf. TCGNT, 163.

El texto de Mt 23,39 presenta una adición ulterior: *ap' arti* (= «de ahora en adelante», «desde ahora»); la frase, por consiguiente, reza así:

ou mē me idēte ap' arti heōs an eipēte (= «no me veréis de ahora en adelante hasta que digáis»). Pero bien se puede considerar la adición de *ap' arti* como secundaria y propia de Mateo, ya que también sale en otros textos de la primera recensión evangélica (cf. Mt 26,29.64).

Bendito el que viene en nombre del Señor

Esta última frase es una cita de Sal 118,26, según la versión de los LXX, que traduce literalmente el texto hebreo *bārûk habbā' bešem Yahweh.* Véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 7,19. Esa misma cita volverá a aparecer en Lc 19,38, aunque ligeramente modificada por la adición de *ho basileus* (= «el rey»), que, naturalmente, comporta nuevas connotaciones. La inclusión de esta cita en el apóstrofe de Jesús a Jerusalén prepara su nueva resonancia posterior cuando Jesús entre como rey en la capital del judaísmo.

La liturgia solemne de las grandes fiestas judías estaba marcada por la recitación de un grupo de salmos denominados «Hallel egipcio» (Sal 113-118); precisamente del último de esos salmos proviene la cita que resuena en este pasaje. Aunque el Sal 118, en su conjunto, es un himno de acción de gracias por una victoria, el v. 26 se cantaba, como pieza aislada, por los habitantes de Jerusalén como señal de bienvenida a los peregrinos que acudían a la ciudad para celebrar las diversas festividades, especialmente la de Pascua. Cf. Str.-B., 1, 850.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 13,34-35

Christ, F., *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zürich 1970) 136-152.

Conzelmann, H., *The Theology of St. Luke* (Nueva York 1960) 109-110, 133, 139, 199.

Grässer, E., *Die Naherwartung Jesu* (Stuttgart 1973) 109-112.

Hoffmann, P., *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster 1972) 171-180.

Kümmel, W. G., *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* (Naperville Il. 1957) 79-81, 100.

Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 346-360.

Suggs, M. J., *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge, Ma. 1970) 63-71.

95. *CURACION DE UN HIDROPICO* (14,1-6)

[1] Sucedió que, al entrar Jesús en casa de uno de los principales fariseos un día de sábado, para comer con él, y, mientras la gente le estaba observando, [2] Jesús se encontró delante a un hombre enfermo de hidropesía, [3] y, dirigiéndose a los juristas y fariseos, les preguntó:

—¿Está permitido curar los sábados, o no?

[4] Pero ellos se quedaron callados. Así que Jesús tomó la mano al enfermo, lo curó y lo despidió. [5] Y a continuación les dijo a ellos:

—Suponed que a cualquiera de vosotros se le cae un hijo o un buey en un pozo; ¿no lo sacáis inmediatamente, aunque sea sábado?

[6] Y se quedaron sin respuesta.

COMENTARIO GENERAL

Después de pronunciar su lamentación —o apóstrofe— sobre Jerusalén (Lc 13,34-35), Jesús sigue adelante, como protagonista de un nuevo episodio; aunque habrá que esperar hasta el lejano v. 25 para que Lucas nos diga expresamente que Jesús sigue su camino hacia Jerusalén, acompañado de un gran gentío. Por el momento, en este episodio (Lc 14,1-6), Jesús entra en casa de uno de los jefes de los fariseos, invitado a un banquete de fiesta para celebrar el sábado. Y allí precisamente se encuentra con un hombre aquejado de hidropesía. Jesús cura al enfermo, e inmediatamente plantea una cuestión sobre la legitimidad de curar a un hombre, aunque sea sábado.

El episodio sólo se cuenta en el Evangelio según Lucas. Los elementos del relato que puedan provenir de la tradición prelucana habrá que atribuirlos, probablemente, a la fuente particular («L»); cf. Introducción general, tomo I, p. 148. La función del pasaje es clara: introducir los episodios siguientes, relacionados todos ellos

con la temática del «banquete» (vv. 7-14 y 15-24); en palabras de J. M. Creed (*The Gospel of St. Luke*, 188), es «un recurso literario para encuadrar adecuadamente los comentarios que siguen a continuación». Sobre la estructura literaria de Lc 14,1-14, según las características del género *symposion* —discurso, a modo de «brindis», que se pronuncia en un banquete—, véase el artículo de X. de Meeûs, *Composition de Lc., XIV et genre symposiaque:* ETL 37 (1961) 847-870. Por su parte, A. Plummer piensa que el episodio señala el comienzo de una nueva sección en el relato del viaje de Jesús a Jerusalén; pero esa opinión es altamente cuestionable.

Centrándonos en la narración propiamente dicha, el estilo de esta curación de un hidrópico tiene unos rasgos tan definidamente lucanos, que los materiales posiblemente procedentes de «L» quedan reducidos al mínimo; de modo que el relato, en su práctica totalidad, se debe concebir como creación personal del propio evangelista. F. Neirynck (*Jesus and the Sabbath: Some Observations on Mark II, 27*, p. 230) lo considera «casi completamente redacción de Lucas». Véanse las correspondientes «notas» exegéticas para un estudio detallado de las expresiones típicas del evangelista. No se comprende fácilmente la interpretación de algunos exegetas —por ejemplo, E. Lohse y J. Roloff—, que deducen precisamente de esas expresiones que el episodio es creación de la comunidad (*Gemeindebildung*).

Otros comentaristas —por ejemplo, G. Schneider (*Das Evangelium nach Lukas*, 312)— piensan en la posibilidad de que el v. 5 provenga de «Q», ya que Mateo incluye un dicho semejante en un pasaje procedente de «Mc» (Mt 12,11; cf. Mt 12,9-14//Mc 3,1-6). Pero esa posibilidad —y, por tanto, la relación que postula— no es tan clara como parece; de hecho, la formulación de Mateo es tan distinta de la de Lucas, que se impone la atribución de Lc 14,5 a su fuente particular («L»). En el colmo de la sutileza, G. Schneider plantea la cuestión de que posiblemente todo el pasaje —es decir, Lc 14,1-6— provenga realmente de «Q», siendo el propio Mateo el que omite esos materiales.

Las correspondencias sinópticas —o al menos su posibilidad— suscitan una problemática ulterior, interna al propio Lucas. De hecho, hay una semejanza entre la pregunta de Jesús, en el v. 3b, que deja sin palabra a los circunstantes, y la que hizo en otra ocasión,

al curar, también en sábado, a un hombre que tenía la mano derecha atrofiada (Lc 6,9): «¿Está permitido en sábado hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o acabar con ella?» Pues bien, ¿se trata de un «duplicado»? En la Introducción general a este comentario, al abordar el tema de los posibles «duplicados» en el Evangelio según Lucas (cf. tomo I, pp. 144-145), no me decidí a incluir también este episodio, por considerar que se trataba de dos formulaciones tan distintas, que tenían que referirse a dos episodios diversos. ¿Quién puede decir con absoluta seguridad que los materiales del relato que comentamos se remontan, en realidad, a un único acontecimiento, que tuvo lugar en el estadio I de la tradición evangélica? Cierto que, en ambos episodios, Jesús es objeto de escrutinio por parte de «los doctores de la ley y de los fariseos» (Lc 6,7) o por «los juristas y los fariseos» (Lc 14,1.3a), y también es cierto que, en ambas ocasiones, Jesús plantea una cuestión sobre la legitimidad jurídica de curar en sábado; pero la combinación de dos preguntas —como ocurre aquí, en el cap. 14, en los vv. 3b.5— implica, a mi juicio, una diferencia sustancial entre los dos relatos. En mi opinión, se trata de acontecimientos distintos. Cf., para un estudio más detallado, M. Dibelius, FTG 55.

Desde el punto de vista de historia de las formas, no es tan fácil clasificar adecuadamente este episodio. R. Bultmann (HST 12), al considerarlo como una mera variante de Mc 3,1-6, lo clasifica como «declaración» de Jesús y, especificando aún más, como «diálogo de controversia». En su opinión, el v. 5 no sería más que «un dicho aislado» añadido posteriormente, y que Mateo aprovechó para incluirlo en un relato suyo (Mt 12,11-12) dependiente de Mc 3,1-6. Por consiguiente, según Bultmann, la «declaración» de Jesús propiamente dicha está en Lc 14,3b. Sin embargo, admite que la narración, en cuanto tal, aparte del versículo introductorio (Lc 14,1), posee una «estructura compacta y coherente».

Por su parte, M. Dibelius (FTG 55) piensa —y con toda razón— que donde descansa verdaderamente el peso del relato es en el v. 5; en su propia nomenclatura, Dibelius habla de «paradigma». La postura de V. Taylor (FGT, 155) sigue derroteros distintos. Al relacionar este episodio con la curación de la mujer encorvada, que también tiene lugar en sábado (Lc 13,10-17), Taylor prefiere con-

siderar ambos pasajes como «narraciones sobre Jesús». Pero, al menos en este caso, el mayor énfasis no recae en la narratividad, o sea, en el prodigio realizado por Jesús no precisamente por su palabra, sino por el contacto; el acento parece estar en la «declaración» del protagonista, que, con sus dos preguntas, reduce al silencio a sus críticos observadores. Por tanto, hay que calificar el episodio como «declaración» de Jesús en la línea de R. Bultmann, aunque no podamos dilucidar la incertidumbre sobre si el v. 5 fue, originariamente, un «dicho aislado» de Jesús.

Para interpretar correctamente el episodio hay que tener en cuenta el hecho de la curación y las palabras del taumaturgo sobre la legitimidad de su actuación precisamente en sábado. Jesús se presenta, una vez más, como el enviado de Dios, como el maestro cualificado que zanja con plena autoridad cualquier clase de situaciones. Si emplea todos sus poderes, es para destruir el mal que aflige a un pobre desgraciado, y ante esa situación no hay leyes, ni sábados, ni fiestas. Recuérdese que ya anteriormente, en Lc 6,5, el evangelista ha presentado a Jesús como «el señor del sábado». Al mismo tiempo, Jesús critica implícitamente la falta de sensibilidad de sus contemporáneos frente a la desgracia de un propio compatriota.

La segunda pregunta que Jesús plantea a los juristas y a los fariseos (v. 5a) sobre el salvamento de un hijo o de un animal doméstico, aunque sea en sábado (v. 5b), trae a la mente las restricciones impuestas por la regla de una comunidad judía palestinense, prácticamente contemporánea de Jesús. El *Documento de Damasco* prohibía esas actividades en día de sábado: «Queda terminantemente prohibido prestar asistencia al parto de un animal en día de sábado. Incluso si el recién nacido cae en una cisterna o en una zanja, ninguno deberá sacarlo de allí en día de sábado» (CD 11, 13-14). Pero los términos en los que Jesús plantea su pregunta suponen en los circunstantes una actitud más humanitaria y quizá más próxima a las regulaciones de la posterior literatura rabínica. Veamos una de las normas: «No se deben rescatar en día de fiesta las crías del ganado; pero sí es lícito prestar ayuda a la madre» (Šab., 18, 3; cf. bŠab., 128b).

La actitud que puede deducirse de esta segunda pregunta de

Jesús va en línea con una de las prescripciones de la ley mosaica: «Si ves el asno o el buey de tu hermano caídos en el camino, no te desentiendas, ayúdalos a ponerse en pie» (Dt 22,4).

Así termina la tercera y última serie de controversias provocadas por una curación en sábado, tal como se recogen en el Evangelio según Lucas; véanse las complementarias en Lc 6,6-11; 13,10-17.

NOTAS EXEGETICAS

v. 1. *Sucedió que, al entrar Jesús*

Literalmente: «Y sucedió (que), al entrar..., [2] se encontró delante...». La fórmula de introducción narrativa es la habitual en Lucas: *kai egeneto* (= «y sucedió») seguido —después de varias oraciones subordinadas— de un verbo en indicativo con la conjunción *kai (kai ... ēn* = literalmente: «y ... estaba», al principio del v. 2); para esta clase de construcción, cf. Introducción general, tomo I, p. 198. Intercalada entre los dos componentes de la construcción narrativa va una frase temporal en infinitivo con la preposición *en* y el artículo subsiguiente *(en tō elthein* = «al entrar»); también hemos estudiado este fenómeno en la Introducción general, tomo I, p. 199. Aunque, a primera vista, la apódosis de la introducción narrativa debería ser el v. 1b: *kai autoi ēsan paratēroumenoi auton* (= «y ellos estaban observándole»), en realidad hay que ponerla al comienzo del v. 2, que se abre con el típico *kai idou* (= «y he aquí que»). Véase E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 149. Cf. Lc 5,1.17. Conviene señalar que las circunstancias narrativas de esta introducción, sobre todo las indicaciones de espacio y tiempo, son extremadamente vagas, de acuerdo con su carácter literario. No hay ninguna razón para suponer —como lo hace A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 353)— que el estilo de esta introducción lleva a postular una fuente escrita en arameo.

En casa de uno de los principales fariseos

Literalmente: «en casa de uno de los jefes de los fariseos». Sobre la personalidad de los fariseos, véase en tomo II, p. 515, la «nota» exegética a Lc 5,17. Según estas indicaciones, Jesús no parece estar al corriente de los propósitos de la secta, como se indica en Lc 11,53-54. Su presencia en la casa de un fariseo no resulta una novedad (cf. Lc 7,36; 11,37); también aquí parece tratarse de una invitación que Jesús acepta

de buen grado (cf. v. 12). En el episodio siguiente (Lc 14,7-14), el fariseo aparecerá, de manera implícita, como el anfitrión (cf. vv. 8.9.10. 12). No está suficientemente claro el sentido específico de *archōn* (= «jefe») aplicado al grupo de los fariseos. La denominación genérica *hoi archontes* (= «los jefes») volverá a salir, en el curso de la narración, en Lc 23,13.35; 24,20; Hch 3,17; 4,5.8; 13,27; 14,5.

No hay el menor indicio para suponer que el banquete debió de tener lugar en Jerusalén, ya que el anfitrión de Jesús es «uno de los principales —de los jefes— de los fariseos». Tampoco se puede postular que «los jefes» representan a las «autoridades eclesiásticas o religiosas», cuyo sistema de valores está radicalmente viciado (cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 192; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 353).

Un día de sábado, para comer con él

Literalmente: «un sábado, para comer pan» *(phagein arton).* Cf. Lc 14, 15: «¡Dichoso el que pueda participar —literalmente: comer pan— en el banquete del Reino de Dios!» Una de las costumbres más populares era invitar a algunas personas a participar en la comida del sábado, una vez terminado el servicio sinagogal, que, según las indicaciones de Flavio Josefo *(Vit.,* 54, n. 279), solía celebrarse hacia mediodía, a «la hora sexta». Naturalmente, la comida debía haberse preparado el día anterior, el día de la preparación o «Parasceve». Sobre las normas para conservar calientes los alimentos, cf. Šab., 4, 1-2. Véase Str.-B., 2, 202-203.

En el Evangelio según Lucas son frecuentes los episodios que tienen como marco un banquete (cf. Lc 5,29; 7,36; 9,13-17; 10,39; 11,37; 22,14; 24,30).

La gente le estaba observando

Literalmente: «y ellos estaban acechándole». Querían, sin duda, comprobar si Jesús observaba escrupulosamente las prescripciones sobre el sábado. Ya se ha mencionado anteriormente esa misma actitud de acecho en Lc 11,53-54, y volverá a salir en Lc 20,20. La formulación es característica de Lucas: *kai autoi* (= «y ellos») en sentido débil (cf. Introducción general, tomo I, p. 199), y la llamada «conjunción perifrástica», es decir, un tiempo del verbo *einai* (= «ser», «estar») con participio de presente (aquí: *ēsan paratēroumenoi* = «estaban observando/ al acecho»). Véase nuestra Introducción general, tomo I, p. 205.

v. 2. *Se encontró delante a un hombre*

Literalmente: «Y he aquí que un hombre estaba...». El evangelista no nos dice cómo aquel hombre se encontraba entre los invitados; su pre-

sencia es un hecho, sin ulteriores explicaciones. ¿Se trataba de un pobre intruso, como piensa E. E. Ellis (*The Gospel of Luke,* 192), o su presencia estaba amañada? Si era verdaderamente un invitado, ¿por qué Jesús lo despide, después de curarlo (v. 4)? Sobre la expresión *anthrōpos tis,* véase la «nota» exegética a Lc 10,30.

Enfermo de hidropesía

La enfermedad consiste en una acumulación patológica de líquido seroso en los tejidos o en cualquier cavidad del cuerpo; generalmente va acompañada de inflamación y de dificultades circulatorias. Suele ser un síntoma de alguna enfermedad más grave.

v. 3. *Jesús se dirigió a los juristas*

Literalmente: «respondiendo, Jesús dijo a los juristas». Aparece de nuevo la construcción característica de Lucas *apokritheis* (= «respondiendo», «habiendo respondido») con *eipen pros* (= «dijo a») seguido del acusativo (*tous nomikous* = «los juristas»). Cf. Introducción general, tomo I, pp. 193 y 195. El participio *apokritheis* tiene que ser pura fórmula literaria, ya que, hasta el momento, nadie se ha dirigido a Jesús; ¿cómo podría él «responder»? Cf. Lc 13,14. Cabría, como alternativa, considerar esta intervención de Jesús como una especie de comentario a las implicaciones del participio *paratēroumenoi* (= «observando», «estando al acecho»), en el que se traslucen las «tácitas sospechas» de los comensales (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 189). Jesús, por consiguiente, respondería a los pensamientos de los circunstantes. Sobre el grupo de los «juristas» (*nomikoi*), véase la «nota» exegética a Lc 7,30, p. 676 del tomo II.

¿Está permitido...?

O también: «¿Es posible (según la ley)?» Cf. Lc 6,9. Algunos manuscritos —P^{45}, códices A, W, $f^{1.13}$ y la tradición textual «koiné»— plantean la pregunta por medio de la conjunción *ei* (= «si»: *ei exestin* = «si está permitido»; cf. Lc 13,23 y la respectiva «nota» exegética); pero los manuscritos más importantes —P^{75} y códices ℵ, B, D, L, Θ, Ψ, etc.— omiten esa conjunción. Los que introducen la interrogación con *ei* omiten la alternativa *ē ou* (= «o no»), al final de la frase.

Curar los sábados o no

El dilema no expresa una dificultad del propio Jesús, sino que es él mismo el que se lo plantea a «los jefes de los fariseos».

v. 4. *Pero ellos se quedaron callados*

Los aludidos no quieren comprometerse. Pero «el que calla, otorga»; especialmente, cuando lo que está en juego es una cuestión jurídica.

Tomó ... curó ... despidió

La curación se realiza mediante un gesto, sin palabras imperativas; a continuación, Jesús deja que el recién curado se vaya (a su casa). Si el hidrópico fuera uno de los invitados, su marcha podría ser señal de su deseo de disfrutar cuanto antes de su reciente curación. El verbo *apelysen* no significa, simplemente, «lo soltó», sino más bien: «lo dejó marcharse» a su casa, «lo despidió». Pero no se puede interpretar ese «despido» como una indicación de que los fariseos hubieran protestado ante la actuación de Jesús. Sobre el verbo *iasthai* (= «curar»), véanse las «notas» exegéticas a Lc 4,40; 6,18; 9,42 en el tomo II y en el presente.

v. 5. *Les dijo a ellos*

Nueva presencia de la fórmula característica de Lucas: *eipen pros* (= «dijo a») con acusativo subsiguiente *(autous* = «a ellos»), como en el v. 3a.

Suponed que ... se le cae un hijo o un buey en un pozo

Literalmente: «¿De quién de vosotros un hijo o un buey caerá en un pozo y no lo sacará inmediatamente...?» La construcción paratáctica del texto griego hace necesaria una transformación de la frase, como la que ofrecemos en el epígrafe. Aunque algunos comentaristas —por ejemplo, J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 189)— piensan que la argumentación de Jesús es *a fortiori* y parece más bien que es *a pari,* ya que uno de los términos de la comparación propiamente dicha es otro ser humano, en concreto un «hijo».

La bina sobre la que se monta la comparación —«un hijo», «un buey»— puede dar la impresión de disparidad, ya que un hijo siempre es algo más importante que un mero animal doméstico. Por eso la transmisión textual de la frase ha sufrido el ataque de los copistas. Algunos códices —ℵ, K, L, Ψ, etc.— leen *onos* (= «asno», «burro») en vez de *huios* (= «hijo»); otros dos códices —Θ, 2174— y, entre las versiones, la Vg y la siro-curetoniana traen los dos términos: *onos, huios* (= «un asno, un hijo»); el códice D sustituye *huios* por *probaton* (= «una oveja»). Pero los manuscritos más representativos —P^{45}, P^{57}, códices [A] y B y la tradición textual «koiné»— y, entre las versiones, la VL y la siro-sinaítica leen: *huios ē bous* (= «un hijo o un buey»). En realidad, el P^{75} lee, en abreviatura: *ȳs̄ ē bous,* que alguien puede haber intentado

interpretar como «un cerdo o un buey», con todos los problemas que comportaría la mención del animal impuro por antonomasia. Para un estudio más detallado, véase la obra de V. Martin/R. Kasser, *Papyrus Bodmer XIV: Évangile de Luc chap. 3-42* (Cologny-Ginebra 1961) 18-19. La sustitución de «hijo» por «asno» proviene, casi con toda probabilidad, de Lc 13,15, y la sustitución de «hijo» por «oveja», de Mt 12, 11. Por otra parte, el texto que reproducimos —*huios ē bous* (= «un hijo o un buey»— es la *lectio difficilior*. Cf. J. R. Harris, *A Speculation in Textual Criticism:* Expos 7/3 (1907) 444-454; Str.-B., 1, 629.

A pesar de los argumentos de M. Black (AAGA³ 168-169), es muy poco probable que la bina en sí misma, y en su empleo en este versículo, se deba a un juego de palabras en un presunto texto arameo. Desde los tiempos más remotos se ha conocido la diferencia entre *beʿîrāʾ* y *berāʾ;* por tanto, hay que excluir cualquier clase de confusión entre los términos. El problema es de transmisión del texto griego; querer solucionarlo acudiendo a una hipotética traducción errónea de un texto arameo no conduce a ninguna parte y hasta puede ser perjudicial. Para ulteriores precisiones, cf. M. Black, *The Aramaic Spoken by Christ and Luke 14.5:* JTS 1 (1950) 60-62; H. Connolly, *The Appeal to Aramaic Sources of Our Gospels:* «Downside Review» 66 (1948) 25-37, espec. 31.

¿No lo sacáis inmediatamente, aunque sea sábado?

Aunque la formulación griega no da un énfasis particular a la frase, la oposición interna entre el supuesto y la subsiguiente pregunta da un relieve especial al destinatario: «vosotros». Precisamente para subrayar ese aspecto hemos traducido *anaspasei* —literalmente: «sacará»— por el más directo «sacáis».

v. 6. *Y se quedaron sin respuesta*

Literalmente: «Y no pudieron responder a estas cosas». En el v. 4a, los teóricos interlocutores reaccionan, ladinamente, con el silencio. Pero ahora es que ni siquiera saben cómo responder a la argumentación de Jesús; sencillamente se quedan sin respuesta. En realidad, admiten que, en el supuesto que ha planteado el taumaturgo, ellos actuarían exactamente como él acaba de decir; al menos, en caso de que se tratara de su propio hijo o de un buey de su propiedad. Pero ¿y si se tratase de un extraño? (¿Reaccionarían de la misma manera? Cf. Lc 20,26; Hch 11,18; 12,17; 15,12; 22,2; en todos estos casos, el episodio concluye en el silencio de los interlocutores.

Para el significado de la construcción conclusiva *pros* con acusativo (*pros tauta* = «a estas cosas»), cf. Lc 18,1, con su respectiva «nota» exegética; 20,19; Hch 24,16.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 14,1-6

Black, M., *The Aramaic Spoken by Christ and Luke 14.5:* JTS 1 (1950) 60-62.

Ernst, J., *Gastmahlgespräche: Lk 14,1-24,* en *Die Kirche des Anfangs* (Hom. a Heinz Schürmann en su sesenta y cinco cumpleaños; ed. por R. Schnackenburg y otros; Leipzig 1977) 57-78.

Liese, H., *Dominus ad cenam invitatus die Sabbati: Luc 14,1-12:* VD 11 (1931) 257-261.

Lohse, E., *Jesu Worte über den Sabbat, en Judentum — Urchristentum — Kirche* (Hom. a Joachim Jeremias; ed. por W. Eltester; Berlín 1960) 79-89.

Meeûs, X. de, *Composition de Lc., XIV et genre symposiaque:* ETL 37 (1961) 847-870.

Neirynck, F., *Jesus and the Sabbath: Some Observations on Mark II, 27,* en *Jésus aux origines de la christologie,* ed. por J. Dupont (Gembloux-Lovaina 1975) 227-270.

Roloff, J., *Die Sabbatszenen des lukanischen Sondergutes (Lk. 13, 10-17; 14,1-6),* en *Das Kerygma und der irdische Jesus: Historische Motive in den Jesuserzählungen der Evangelien* (Gotinga 1970) 66-69.

Simson, P., *L'Évangile (Lc 14,1-11): Le code de bienséance de l'assemblée chrétienne:* AsSeign 70 (1975) 31-41.

96. *BUENOS MODALES EN LOS BANQUETES* (14,7-14)

[7] Entonces Jesús propuso a los invitados una parábola al darse
cuenta de cómo se afanaban por escoger los primeros puestos.
[8] Les dijo:

—Cuando alguien te convide a un banquete, no vayas a
sentarte en la cabecera. No sea que tu anfitrión haya invitado
a otro de más categoría que tú [9] y se te acerque el que os ha
invitado a los dos y te diga: «Déjale el puesto a éste». Enton-
ces, avergonzado, empezarás a bajar hasta el último puesto.
[10] Al revés; cuando te conviden, vete directamente a sentarte
en el último lugar, de modo que cuando venga el que te invitó
pueda decirte: «Amigo, sube a un puesto más importante».
Eso será un honor para ti ante todos los demás comensales.
[11] Porque todo el que se *exalta* será *humillado* y el que se *hu-
milla* será *exaltado* [a].

[12] Y al que le había invitado le dijo:

—Cuando vayas a dar una comida o una cena, no invites
a tus amigos, ni siquiera a tus hermanos, a tus parientes o a
tus vecinos ricos; no sea que ellos te inviten para corresponder
y así quedes pagado. [13] Al revés; cuando vayas a dar un ban-
quete, invita a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los cie-
gos. [14] Entonces serás dichoso porque no tienen con qué corres-
ponderte; ya se te pagará en la resurrección de los justos.

COMENTARIO GENERAL

El marco narrativo de este episodio es el mismo que el del pasaje precedente: Jesús está en casa de uno de los jefes de los fariseos, invitado a participar en un banquete de sábado. Sus palabras van dirigidas a los convidados, es decir, a los fariseos y a los juristas

[a] Ez 21,31.

como en el precedente v. 3a. Al observar el comportamiento de los comensales, Jesús aprovecha la ocasión para dar algunos consejos prácticos sobre el modo de comportarse en los banquetes. Sus comentarios versan sobre la conducta de los invitados y sobre la actitud del propio anfitrión (Lc 14,7-14). De este modo, el pasaje queda dividido en dos partes: vv. 7-11 y 12-14.

Todas estas normas de comportamiento, que Jesús propone con ocasión de algún banquete al que ha sido invitado, se recogen exclusivamente en el Evangelio según Lucas; se puede decir que, en casi su totalidad, proceden de su propia fuente («L»); cf. Introducción general, tomo I, p. 148. Su conexión con el relato precedente (Lc 14,1-6) y con la parábola que sigue a continuación (Lc 14,15-24) es muy artificial; no hay, por tanto, ninguna razón convincente para suponer que estos tres episodios derivados de «L» formaban, ya en la tradición prelucana, una unidad de composición. En el caso del v. 11, la situación es diferente. El texto griego del versículo es prácticamente idéntico —a excepción del cambio de las conjunciones *kai* y *de*— al epifonema de otro pasaje procedente de «L»: la parábola del fariseo y el recaudador (Lc 18,9-14). Por otra parte, esta formulación de Lucas (Lc 14,11) es extraordinariamente semejante a Mt 23,12 y tiene un cierto paralelismo con otro pasaje de Mateo (Mt 18,4). En la primera de estas correspondencias (Lc 14,11//Mt 23,12) parece que la redacción más primitiva es la de Mateo, que emplea *hostis* (= «el que», «cualquiera que»), mientras que Lucas lo ha transformado en el más habitual *pas hos* (= «todo el que»). Estas coincidencias confieren todo su valor a la hipótesis de que el v. 11 proviene de «Q», y que fue el propio Lucas el que lo introdujo en su formulación de los materiales procedentes de «L». Cf. Introducción general, tomo I, p. 144.

Pasamos a un estudio del episodio desde el punto de vista de historia de las formas. El versículo introductivo (v. 7), que, al menos en parte, indica una transición, tiene ciertos rasgos de reelaboración redaccional del propio Lucas. Su función consiste en introducir la serie de recomendaciones siguientes, al reseñar la capacidad de observación de Jesús, que le sugiere una parábola dirigida a rectificar la conducta de los invitados e incluso la del anfitrión. La denominación «parábola» *(parabolē)* se aplica únicamente a los

vv. 7-11; pero al leer estos versículos se ve que no poseen las características de una «parábola» en su habitual configuración. R. Bultmann (HST 179) reconoce que la relación estilística de este pasaje con otras «parábolas» o «semejanzas» es muy «tenue»; en realidad, tiene más puntos de contacto con las llamadas «advertencias». En otro momento de su obra (HST 103-104) clasifica los vv. 8-10 como normas de comportamiento en el orden profano, y el 11, como «máxima sapiencial» de Jesús, añadida al resto del pasaje (cf. HST 103).

En opinión de M. Dibelius (FTG 248), esta exhortación a escoger el último puesto en los banquetes procede de una parábola originaria cuyo objetivo sería prevenir cualquier pretensión de rectitud personal en las relaciones con Dios. De este modo se explicaría que esta colección de máximas, que, en su redacción actual, tiene carácter exhortativo, se introduzca como «parábola». Pero difícilmente es ésa la interpretación más adecuada, ya que supondría que una parábola originariamente escatológica fue perdiendo su primitivo carácter y adquiriendo tintes profanos en el curso de su transmisión tradicional anterior a Lucas. Y eso es altamente improbable; lo más lógico sería exactamente lo contrario. J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* 198-199) sugiere otra línea interpretativa. La introducción del episodio dice expresamente que se trata de «una parábola». Por tanto, ese término «da la clave precisa para su interpretación; es decir, el pasaje no es directamente una normativa sobre el comportamiento más adecuado en un banquete —aunque, ciertamente, eso es lo que sugiere la frase *epechōn pōs tas prōtoklisias exelegonto* (= 'al darse cuenta de cómo se afanaban por escoger los primeros puestos')—, sino que esos buenos modales que hay que guardar en una fiesta constituyen una analogía con la actitud que exige la participación en el Reino». Pero en esta interpretación, Creed se va hasta el extremo opuesto, ya que la conexión entre estas máximas de Jesús (vv. 8-10, incluida la adición del v. 11) y la temática del Reino no es, ni mucho menos, evidente. Con todo, en las palabras de Creed hay una frase —concretamente, la que se pone entre paréntesis— que da en el clavo de la cuestión. Las indicaciones de Jesús son normas de sabiduría profana, recomendaciones prácticas de un comportamiento sagaz, exactamente al mismo nivel que sus instrucciones sobre intentar

ponerse de acuerdo con el contrincante antes de vérselas con el juez (cf. Lc 12,57-59).

Por consiguiente, a pesar de que la introducción de Lucas (v. 7) contiene expresamente la denominación «parábola» *(parabolē)*, las indicaciones que siguen deben considerarse, desde el punto de vista histórico-crítico, como «consejos exhortativos», completados por una «máxima sapiencial» (v. 11). Dentro de esta misma clasificación encajan los siguientes vv. 12-14, que no tienen el menor carácter de «parábola». Aparte de estas reflexiones, véase, en la «nota» exegética a Lc 5,36, la diversidad de sentidos en que puede emplearse el término *parabolē:* «parábola», «comparación», «semejanza», «máxima», «proverbio», «verso profético», «alegoría», «cantar», «burla», «enigma», etc.

La conexión —y la sucesividad— de los dos grupos de instrucciones (vv. 8-10 y 12-14) puede explicarse, en parte, por su semejanza estructural. Ambas empiezan del mismo modo: «Cuando alguien te convide a un banquete» (v. 8)//«Cuando vayas a dar una comida o una cena» (v. 12); la continuación es, en ambas, un imperativo negativo: «No vayas a sentarte» (v. 8)//«No invites» (v. 12); la tonalidad negativa del previsible resultado también es idéntica: «No sea que tu anfitrión haya invitado» (v. 8)//«No sea que ellos te inviten» (v. 12). Parece, por tanto, que la coordinación —o yuxtaposición— de los dos grupos de máximas obedece al paralelismo estructural de su composición interna.

En la línea de una interpretación global del episodio se puede decir que, en ambas secciones del pasaje —unidas artificialmente al tema de una celebración festiva (Lc 14,1-6)—, Jesús propone a sus discípulos una serie de directrices sobre el comportamiento que deben observar con respecto a sus semejantes.

La ocasión de estos comentarios es, en primer lugar, lo que está ocurriendo ante sus ojos: las estratagemas de los comensales para asegurarse los puestos más privilegiados (cf. v. 7). Y eso es lo que fustiga Jesús: el afanarse por conseguir una posición de prestigio. Naturalmente, en todo banquete hay puestos más honoríficos que otros. Pues bien, en esa situación, Jesús afirma que el verdadero honor no se consigue mediante el propio esfuerzo por situarse en los puestos más aparentes; la consideración y el respeto de una

persona no se gana por estrategias, sino que le viene del aprecio de los demás. El punto principal del razonamiento se formula en la conclusión del v. 10: «Eso será un honor para ti ante todos los demás comensales». La adición, como complemento, de una máxima sapiencial (v. 11) abre ulteriores perspectivas: el empleo de la llamada «pasiva teológica» —«será humillado», «será exaltado»— introduce una referencia a la acción de Dios, que es de donde procede *la verdadera «gloria» (doxa:* v. *10). El propio Dios humillará* al que quiera exaltarse y exaltará con el verdadero «honor» *(doxa)* al que busque el puesto más humilde. La actitud del cristiano tiene que ser, fundamentalmente, de humildad, no de estratagemas para conseguir la propia promoción. (Quizá las resonancias de esta máxima sapiencial, en el v. 11, constituyan una explicación del calificativo *parabolē,* aplicado por Lucas a una reflexión que, en sí misma, es de carácter puramente profano.)

En la segunda parte del episodio (vv. 12-14), Jesús salta de esa ambición fundamentalmente egoísta a otro aspecto de esa actitud, que consiste en buscar una contrapartida; también esta modalidad es objeto de una severa crítica por parte de Jesús. La recomendación se dirige ahora no a los comensales, sino al anfitrión. A los banquetes no hay que invitar a los amigos, a los hermanos, a los parientes o a los vecinos, sino a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos. El contraste es significativo: cuatro categorías sociales, suficientemente acomodadas como para corresponder a un gesto de benevolencia, se oponen a otras cuatro, incapaces de devolver el obsequio. Y es que el amor no piensa en posibles compensaciones, y, precisamente por eso, la generosidad no tendrá otro premio que el que se concede en la resurrección. La reciprocidad que se espera tiene que ceder a otro tipo de compensación, a una correspondencia más allá de toda expectativa; no vendrá del pobre desgraciado, que carece de medios para pagar favores, sino de otra generosidad mucho más abundante, la del propio Dios. El que invita a los marginados a participar en la fiesta se encontrará entre «los justos» el día de la resurrección.

Estas máximas de Jesús en los vv. 12-14 cuadran perfectamente con la concepción global de Lucas sobre el uso de las posesiones materiales y la dedicación del cristiano a socorrer las deficiencias de los sectores más marginados de la sociedad. Véanse, como comple-

mento, nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 323, 416-424.

Una última observación. En algunos códices del Evangelio según Mateo —códices D, Φ— y en las versiones VL, Vg y siro-curetoniana, se añade, después de Mt 20,28, un párrafo que tiene muchas coincidencias con Lc 14,8-10. La forma es la siguiente: «Pero vosotros tratad de prosperar a partir de un puesto bajo, y cuando estéis en lo alto, haceos pequeños. Si vais a una casa y os invitan a comer, no ocupéis los puestos más honoríficos, no sea que llegue uno de más categoría que tú y venga el anfitrión a decirte: 'Siéntate más abajo', y entonces te correrás de vergüenza. Pero si te vas al puesto más bajo y llega uno menos importante que tú, el anfitrión vendrá a decirte: 'Siéntate más arriba'. Y eso te resultará (más: códice Φ) provechoso». ¿Cómo valorar este pasaje? ¿Como un desarrollo posterior, basado en el texto de Lucas, o como una tradición independiente? No es fácil decidirse por una u otra alternativa.

NOTAS EXEGETICAS

v. 7. *Propuso a los invitados una parábola*

La construcción de este versículo introductorio emplea, una vez más, la preposición *pros* (= «a», «hacia») con subsiguiente acusativo: *elegen de pros tous keklēmenous* (= «decía a los invitados»). Cf. Introducción general, tomo I, p. 195. Sobre el término *parabolē,* véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 5,36. Cf. Lc 13,6; 18,1. Aquí concretamente introduce una norma de comportamiento sensato en una determinada situación social; pero la adición de la «máxima» en el v. 11 contribuye a dar a esta norma una dimensión trascendente. Pero sigue abierto a discusión el hecho de que esta máxima sapiencial pueda conferir un verdadero carácter de «parábola» a toda la primera parte de este episodio.

Al darse cuenta

Literalmente: «fijándose (en)...»; hay que sobrentender, como presumible complemento directo de *epechōn,* un sustantivo implícito, por ejemplo, *ton noun* (= «la mente»). El verbo *epechein* tiene frecuentemente el significado de «prestar atención», «observar penetrantemente». Cf. Hch 3,5; 1 Tim 4,16; Eclo 34,2; 2 Mac 9,25; véase MM 232. Jesús

observa cómo los juristas y los fariseos —mencionados en el v. 3— empiezan a tomar posiciones.

Los primeros puestos

Ya antes, en Lc 11,43 y, más adelante, en 20,46, Jesús habla de «los asientos de honor en las sinagogas». Esa misma ambición por los puestos de preferencia existía también en el mundo griego; véase, por ejemplo, Teofrasto, *Charact.*, 21, 2. Flavio Josefo menciona expresamente el gran prestigio que suponía ocupar un puesto preferente (*Ant.* XV, 2, 4, n. 21).

v. 8. *Un banquete*

El texto dice, literalmente, *gamos,* que habría que traducir por «banquete nupcial», «banquete de boda»; pero, de hecho, *gamos,* sobre todo en plural —como en nuestro texto— puede aplicarse globalmente a cualquier «convite» o «banquete». Véase más adelante la «nota» exegética a Lc 12,36. El texto del P^{75} y algunos manuscritos de la VL omiten la expresión *eis gamous* (= «a un banquete»). El protocolo de asignar los respectivos puestos no se limitaba exclusivamente a las celebraciones nupciales.

No vayas a sentarte

Literalmente: «a reclinarte». En todo el Nuevo Testamento, sólo Lucas emplea el verbo *kataklinein* en este sentido. Cf. Lc 9,14-15; 24,30. Véase en el tomo II, p. 696, la «nota» exegética a Lc 7,36, para más detalles.

No sea que tu anfitrión haya invitado a otro de más categoría que tú

La conjunción *mēpote* introduce normalmente una oración final con significado negativo; pero aquí es claro que se expresa una situación resultante, con matices consecutivos. Sobre la tendencia a confundir en el griego helenístico estas dos clases de construcción, cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* nn. 351-353. Para otro hipotético significado, véase BDF, n. 370, 2. De todos modos, la motivación para no escoger un puesto de preferencia no es de orden moral, sino de comportamiento práctico.

v. 9. *Déjale el puesto a éste*

Para expresiones parecidas, cf. Epicteto, *Dissert.* IV, 1, 105; Flavio Josefo, *Ant.* XII, 4, 9, n. 210 (también aquí se usa la palabra *topos* para referirse a un «asiento», un «puesto», en una fiesta que da el rey).

Entonces, avergonzado, empezarás a bajar
hasta el último puesto

Literalmente: «Entonces empezarás con vergüenza a ocupar el último puesto». Con estas palabras, Jesús insiste, una vez más, en la inversión de los valores humanos, como exigencia fundamental de su predicación; el estado social, las categorías personales, la relevancia individual, todo queda radicalmente trastocado.

v. 10. *Vete ... a sentarte*

Literalmente: «yendo/habiendo ido, siéntate/reclínate» *(poreutheis anapese)*. En la tradición rabínica posterior se atribuyen idénticas recomendaciones a Rabí Simeón ben Azzai: «Siéntate dos o tres puestos más abajo del que te corresponde, y quédate allí hasta que alguien venga a decirte: 'Sube unos cuantos puestos'. No te vayas directamente a los puestos de cabecera porque puede ser que alguien te diga: 'Siéntate en otro sitio'. Es mejor que vengan a decirte: 'Sube, sube', que te obliguen a desplazarte, diciéndote: 'Más abajo, más abajo'» (LvR 1; se da como fecha del *Leviticus Rabbah* el siglo v d. C.). Un consejo muy parecido se recoge en *Abot de Rabbi Nathan,* 25. Cf. Str.-B., 1, 916. ¿No será que, en la literatura rabínica, se dejan sentir las influencias de la primitiva tradición cristiana?

Sube a un puesto más importante

En estas recomendaciones de Jesús se puede ver una resonancia de Prov 25,6-7, aunque adaptado a la situación de un banquete. El libro de los Proverbios dice así: «Ante el rey, no gloriarse; no colocarse con los grandes. Más vale escuchar: 'Sube acá' que ser humillado ante los nobles». Y en la misma línea va el libro del Eclesiástico: «Hijo mío, en tus asuntos procede con humildad y te querrán más que al hombre generoso. Hazte pequeño en las grandezas humanas y alcanzarás el favor de Dios; porque es grande la misericordia de Dios y revela sus secretos a los humildes» (Eclo 3,17-20).

Eso será un honor para ti ante todos los demás comensales

Literalmente: «Entonces será para ti/tendrás gloria *(doxa)* delante de todos...». Lucas emplea aquí dos de sus términos favoritos: *enōpion* (= «delante de»; cf. Introducción general, tomo I, p. 188) y *pas* (= «todo»).

v. 11. *Todo el que se exalta*

La máxima volverá a salir, casi exactamente con la misma formulación, en Lc 18,14. Es posible que en esta frase haya una resonancia de Ez

21,31: «Esto dice el Señor: ¡Fuera el turbante, quítate la corona! Esto ya no es esto: lo alto es bajo, lo bajo es alto» (en el texto de los LXX, las resonancias son aún más acusadas). Véase también Ez 17,24: «Y sabrán todos los árboles silvestres que yo, el Señor, humillo el árbol elevado y elevo el árbol humilde, seco el árbol verde y hago reverdecer el árbol seco».

Con este juego de referencias, la conclusión del versículo precedente (v. 10) se abre a nuevas perspectivas: la afirmación personal no basta cuando el juicio definitivo depende de Dios.

Será humillado

La «pasiva teológica» envuelve a Dios en ese proceso. Véase la «nota» exegética a Lc 5,20, tomo II, p. 519.

v. 12. *Al que le había invitado*

Por los datos del v. 1 sabemos que se trata de «uno de los jefes de los fariseos», es decir, un personaje de reconocida influencia social.

Una comida o una cena

Igual que en Lc 11,37-38, *ariston* hace referencia a la comida de mediodía, equivalente al *prandium* de los romanos, mientras que *deipnon* es la designación de la comida principal, que habitualmente se celebraba por la tarde. Cf. Str.-B., 2, 204-206.

A tus hermanos, a tus parientes

Según M.-J. Lagrange (*Évangile selon Saint Luc,* 402), el término *adelphoi* se aplica a los «parientes próximos, porque no todo el mundo tiene hermanos de sangre». Pero aquí resulta difícil atribuir a *adelphoi* ese significado, ya que va en estrecha compañía de *syngeneis,* que significa precisamente: «parientes», «familiares».

Vecinos ricos

Esta traducción responde a la lectura de los manuscritos más representativos; pero el códice D y algunas versiones, como la VL y la Vg, separan esos dos términos: *tous geitonas mēde tous plousious* (= «ni a tus vecinos ni a los ricos»). Sin embargo, eso desequilibraría el paralelismo con la frase siguiente, al enumerar cinco categorías, frente a las cuatro que siguen a continuación.

No sea que ellos te inviten para corresponder

La expresión *kai autoi* (= «y ellos») tiene aquí sentido intensivo. Cf. Introducción general, tomo I, p. 200. La observación quiere evitar que

se den por supuestas las convenciones habituales de la sociedad en las que impera el *do ut des* de corte recíproco. Cf. Jenofonte, *Symp.*, 1, 15.

Y así quedes pagado

Literalmente: «y sea/haya retribución para ti». El sustantivo neutro *antapodoma* (LXX) significa generalmente: «recompensa», «retribución», «correspondencia». Cf. Rom 11,9, que cita Sal 69,23. Véase P. Joüon, *Notes philologiques sur les évangiles:* RSR 18 (1928) 354.

v. 13. *A los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos*

Esta cuádruple enumeración volverá a salir más adelante, en el v. 21. Los pertenecientes a la primera categoría —«los pobres»— no tienen medios para corresponder (véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 4,18), y a los tres restantes —«lisiados», «cojos», «ciegos»— les faltan posibilidades o, simplemente, capacidad. La literatura de Qumrán menciona tres de estos cuatro grupos —«cojos», «ciegos», «lisiados»— junto a una cuarta categoría —«los que tienen algún defecto corporal permanente o congénito»— como los que deberán ser excluidos del combate escatológico que entablarán «los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas» (cf. 1QM 7,4), y también excluidos de la comida comunitaria (1Qs^{a} 2,5-6). Cf. 2 Sm 5,8 (LXX); Lv 21,17-23; 4QD^{b}. Véase ESBNT 198-199 y 202.

En contraste con la prescripción esenia —y, hasta cierto punto, veterotestamentaria—, el cristiano deberá invitar a esas personas como signo de su preocupación por aliviar las necesidades de sus semejantes. Sin embargo, también en el Antiguo Testamento se pueden encontrar figuras que sirven de trasfondo a esta recomendación de Jesús (cf. Dt 14,28-29; 16,11-14; 26,11-13; Tob 2,2).

La literatura rabínica pone en labios de Rabí José ben Yohanan un principio de este tenor: «Que tu casa esté siempre abierta de par en par y que todos los necesitados formen parte de tu familia» (Abot, 1, 5).

Los lisiados

La lectura más fidedigna es *anapeirous,* según el P^{75} y los códices א, A, B, D; aunque la comúnmente aceptada, según la mayoría de los manuscritos, es la forma clásica *anapērous.* Véase Platón, *Critón,* 53 A, donde se asocia a «cojos» y «ciegos», como en nuestro pasaje.

v. 14. *Serás dichoso*

El término es *makarios,* forma típica de la «bienaventuranza». Véanse en tomo II las «notas» exegéticas a Lc 6,20; 7,23.

No tienen con qué corresponderte

Los que pertenecen a cualquiera de esas categorías sociales no pueden devolver la hospitalidad, bien porque carecen de recursos o porque están incapacitados para organizar un banquete de esa envergadura. Sobre la construcción del verbo *echein* (= «tener») con infinitivo, véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 7,40.

Ya se te pagará

Otro caso de voz pasiva *(antapodothēsetai)* con proyección «teológica» (= «Dios te pagará»). Véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 5,20.

En la resurrección de los justos

Los horizontes se dilatan hasta la retribución escatológica, que tendrá lugar en la resurrección. Por contraste, hay una resonancia de los términos de exclusión: «Apartaos de mí todos los que practicáis la injusticia» (Lc 13,27). Para otras referencias lucanas a la «resurrección», cf. Lc 20,35; Hch 17,32; 23,6; 24,15. Hay que tener en cuenta que Jesús se dirige a «juristas y fariseos», que admitían la resurrección. Como trasfondo veterotestamentario de la idea de resurrección se podría aducir Dn 12,2-3: «Muchos de los que duermen en el polvo despertarán: unos, para vida eterna; otros, para ignominia perpetua. Los maestros brillarán como brilla el firmamento, y los que convierten a los demás, como estrellas, perpetuamente». Compárese con la forma griega de la versión de Teodoción.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 14,7-14

Degenhardt, H.-J., *Gastmahlgespräche und Eintrittsbedingungen für die Jüngerschaft Jesu,* en *Lukas Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften: Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1965) 97-113.

Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 191-193.

Jülicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols., Tubinga 1910; Darmstadt 1963) 246-254.

Navone, J., *The Parable of the Banquet:* TBT 14 (1964) 923-929.

Shillito, E., *The Gospel according to St. Luke xiv. 7-33:* ExpTim 52 (1940-1941) 432-434.

Stöger, A., *Sentences sur les repas: Lc 14,1.7-14:* AsSeign 53 (1970) 78-88.

97. *PARABOLA DEL GRAN BANQUETE*
(14,15-24)

15 Al oír esto, uno de los comensales le dijo:
—¡Dichoso el que participe en el banquete del Reino de
Dios!
16 Jesús le replicó:
—Un hombre daba un gran banquete, al que había invita-
do a mucha gente. 17 A la hora prefijada, mandó un recadero
a avisar a los invitados:
—Venid, que ya está todo a punto.
18 Pero todos, sin excepción, empezaron a poner excusas.
El primero alegó:
—Acabo de comprar una finca y tengo que ir a verla. Por
favor, presenta mis excusas.
19 Otro dijo:
—Acabo de comprar cinco yuntas de bueyes y voy a pro-
barlas. Por favor, presenta mis excusas.
20 Y el tercero se excusó diciendo:
—Me acabo de casar y, naturalmente, no puedo asistir.
21 Volvió el recadero y le contó a su amo todas estas cosas.
Entonces, el señor de la casa se molestó terriblemente y le dijo
a su recadero:
—Sal inmediatamente a las plazas y a las calles de la ciu-
dad y tráete a los pobres, a los lisiados, a los ciegos y a los
cojos.
22 El recadero volvió y dijo:
—Señor, se ha hecho lo que mandaste y todavía queda
sitio.
23 Entonces, el señor le dijo:
—Pues sal por las carreteras y por los caminos e insiste
a la gente para que vengan y se me llene la casa. 24 Porque os
digo que ninguno de aquellos invitados probará mi banquete.

COMENTARIO GENERAL

En esta etapa del relato del viaje de Jesús a Jerusalén, el discurso del protagonista, centrado en la temática del banquete, desarrolla nuevos aspectos de la cuestión. Hasta el momento, las palabras de Jesús se han movido fundamentalmente en torno a una serie de instrucciones prácticas sobre el comportamiento apropiado en los banquetes y sobre la clase de invitados con los que hay que contar preferentemente a la hora de organizar una fiesta. Ahora quiere completar esas instrucciones, fijándose en las diversas modalidades con las que se puede aceptar una invitación. La situación de este discurso complementario sigue siendo la misma: Jesús está a la mesa, un día de sábado, en casa de uno de los jefes de los fariseos (cf. Lc 14,1).

Uno de los comensales, que ha seguido con interés las advertencias del Maestro sobre la ambición por conseguir puestos de relevancia y sobre las prioridades a la hora de hacer una invitación —preferir a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos (Lc 14,13)—, se muestra comprensivo con el pensamiento de Jesús. Eso le lleva a manifestar sus sentimientos y a expresarlos en forma de «bienaventuranza»: ¡Qué suerte poder participar en el banquete escatológico del Reino de Dios! (v. 15). Presumiblemente ha tenido la oportunidad de oír las palabras de Jesús sobre los que van a tener acceso al Reino: gente del este y del oeste, del norte y del sur, que se van a reunir con Abrahán, Isaac y Jacob y con todos los profetas (Lc 13,28-29). Su comprensión del significado escatológico del banquete se basa, con toda probabilidad, en las palabras conclusivas del pasaje anterior, en las que Jesús hacía referencia al día de la retribución, o sea, a «la resurrección de los justos» (Lc 14,14). En su mentalidad, él concibe esa recompensa como una participación en el banquete escatológico del Reino (v. 15).

Esta observación de uno de los comensales le ofrece a Jesús una oportunidad para añadir una parábola (Lc 14,16-24) como complemento de todo su discurso sobre los temas del banquete. En realidad, no sólo como complemento, sino como punto culminante de toda la serie de recomendaciones hechas durante la comida en casa de uno de los jefes de los fariseos.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio no plantea especiales dificultades. Se trata, indiscutiblemente, de una verdadera «parábola», construida según las técnicas de la más estricta narratividad (cf. R. Bultmann, HST 175).

El problema reside, fundamentalmente, en la relación de este episodio con el resto de la tradición sinóptica y en su significado dentro de la tradición evangélica. Desde luego, la unión de esta parábola con los dos pasajes precedentes (Lc 14,1-6.7-14) es obra del propio evangelista. Por otra parte, es evidente el paralelismo de esta narración con la última de las tres parábolas que, en Mt 21-22, definen la actividad docente de Jesús en Jerusalén: la de los dos hijos (Mt 21,28-32), la de los viñadores perversos (Mt 21,33-44) y la de los invitados a la boda (Mt 22,2-10).

Ahora bien: ¿se puede definir con exactitud la relación precisa entre esta parábola del gran banquete, en el Evangelio según Lucas (Lc 14,15-24), y la de la boda del príncipe, en la recensión de Mateo? (Mt 22,2-10). Según ciertos comentaristas de primeros de siglo (cf., por ejemplo, A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 359-360) y otros más recientes (cf., entre otros, E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 194), se trata de diferentes episodios, o incluso de «una parábola en sí independiente, aunque con un tema común». Para H. Schürmann (*Das Lukasevangelium,* 236) y J. Ernst (*Das Evangelium nach Lukas,* 442), esta parábola de Lucas está tomada de su fuente particular («L»).

Aunque no se puede rechazar de plano la posibilidad de esa solución del problema, parece que la interpretación es demasiado simple y hasta peca de facilona. Un elemento que contribuye a complicar la situación es la presencia de una parábola semejante en el conocido Evangelio según Tomás. Véase nuestra enumeración de correspondencias entre Lc y EvTom en la Introducción general a este comentario, tomo I, pp. 150-153. El texto al que nos referimos es uno de los episodios más extensos recogidos en este evangelio apócrifo, representante de la tradición copta. El texto es el siguiente:

«Jesús dijo: Un hombre había convidado a varias personas (a participar en una cena). Cuando ya estaba preparado el

banquete, envió un recadero para avisar a los invitados. Se presentó en casa del primero y le dijo: 'Mi señor dice que vayas al banquete'. Pero el otro le contestó: 'Tengo pendientes ciertos asuntos financieros con unos comerciantes, que van a venir a visitarme esta misma noche. Tengo que atenderles para darles mis instrucciones. Te ruego que me excuses de participar en la cena'. Fue a casa de otro y le dijo: 'Mi señor dice que vayas al banquete'. Pero él le contestó: 'Acabo de comprar una casa y la gente quiere que pase un día con ellos. No tengo ni un minuto libre'. Fue a casa del tercero y le dijo: 'Mi señor dice que vayas al banquete'. Pero él le contestó: 'Va a casarse un amigo mío y yo soy el encargado de organizar el banquete. No puedo asistir. Excusa mi ausencia'. Fue al cuarto de los invitados y le dijo: 'Mi señor dice que vayas al banquete'. Pero él le contestó: 'Acabo de comprar una finca y me voy inmediatamente a recoger los beneficios. Como ves, no puedo asistir a la fiesta. Presenta mis excusas'. El recadero volvió a casa de su señor y le dijo: 'Tus invitados al banquete se excusan de no poder asistir'. Entonces, el señor dijo a su criado: 'Sal por las calles de la ciudad y tráete a todos los que encuentres para que participen en mi banquete. Pues todos esos compradores y vendedores no pondrán un pie en la casa de mi Padre'» (EvTom 64).

Como señalan muchos comentaristas, esta redacción copta de la parábola carece de «una serie de rasgos que, en las recensiones evangélicas, apuntan evidentemente a una interpretación de tipo alegórico» (cf. H. Montefiore, *A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptic Gospels,* en H. Montefiore/H. E. W. Turner, *Thomas an the Evangelists;* Naperville Il. 1962, 61). Sin embargo, W. Schrage *(Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen,* 133-137) piensa que la forma de esta parábola en el Evangelio según Tomás depende de las redacciones sinópticas —sobre todo de Lucas—, aunque no logra establecer satisfactoriamente esa dependencia. También J.-E. Ménard *(L'Évangile selon Thomas,* 165) parece ser de la opinión que la forma apócrifa de la parábola, en el Evangelio según Tomás, de-

pende de la versión de Lucas, porque, en ambas formulaciones, los que ponen pretextos para declinar la invitación gozan de un alto nivel social —terratenientes, hombres de negocios, protagonistas de actos de sociedad, como una boda— y no gente del pueblo llano, sin más especificaciones (cf. Mt 22,5-6). Pero, en realidad, ninguno de estos argumentos es decisivo. Si la versión de la parábola que ofrece el Evangelio según Tomás fuera realmente dependiente de alguna de las redacciones sinópticas, ¿no deberíamos postular que, en su formulación, se han eliminado ciertos aspectos alegóricos?

Examinando atentamente la formulación del Evangelio según Tomás, se ve cuál es el verdadero sentido de la parábola. Los invitados prioritariamente, que rehúsan uno tras otro, y por diferentes motivos, a acudir a la fiesta, se quedarán sin sitio en la cena que ofrece el Padre; sus puestos serán ocupados por extraños. Si ellos se quedan fuera, no es por culpa del anfitrión, sino porque ellos mismos se han autoexcluido. Curiosamente, en el contexto de ese evangelio, esta versión de la parábola de los invitados a una cena sigue inmediatamente a otra de las parábolas de Jesús, la del rico necio (EvTom 63; cf. Lc 12,16-21), siendo así que, por lo general, en este evangelio apócrifo se van yuxtaponiendo arbitrariamente y sin una conexión interna los dichos más heterogéneos de Jesús. Por consiguiente, da la impresión que estas dos parábolas tienen como finalidad prevenir a los ricos.

Ahora bien: entre la parábola del Evangelio según Tomás y la forma que reproducen los sinópticos hay toda una serie de contactos que, por una parte, la asemejan más a la formulación de Lucas que a la de Mateo, mientras que, por otra, ciertos puntos del texto apócrifo parecen más cercanos a la recensión de Mateo que a la de Lucas. Vayamos por partes.

El mayor número de coincidencias entre Tomás y Lucas, en oposición a Mateo, se percibe en estos detalles: ausencia de fórmula comparativa como introducción de la parábola (cf. Mt 22,2: «El Reino de los cielos es semejante...»); la invitación es a un banquete, sin connotación específica, y no precisamente a «una boda» (cf. Mt 22,2); el anfitrión es, simplemente, «un hombre», no «un rey» (cf. Mt 22,2); se envía un solo recadero, no varios criados (cf. Mt 22,3.4.6); el mensaje se comunica una sola vez, y no dos veces (cf. Mt 22,4: «Volvió a enviar...»); los invitados especifican con-

cretamente sus excusas, uno por uno, y no con una negativa genérica (cf. Mt 22,3: «No quisieron acudir»; 22,5: «no hicieron caso, y uno se marchó a su finca, otro a sus negocios y los demás echaron mano a los criados y los maltrataron hasta matarlos»). La conclusión de la parábola (EvTom 64; Lc 14,24) coincide en su rechazo expreso de los originariamente invitados; mientras que, en Mateo, la reacción del rey es distinta (cf. Mt 22,7).

Sin embargo, hay un punto en el que coinciden Tomás y Mateo, en clara divergencia con la versión de Lucas. Como el banquete tiene que celebrarse, el anfitrión manda a su(s) criado(s) que salga(n) a recoger a todos los que encuentre(en). Pero mientras que, en Mateo y en Tomás, el anfitrión da sus órdenes una sola vez, en Lucas hay un envío doble: la primera vez, a «las plazas y calles de la ciudad» (v. 21), y luego «a las carreteras y caminos» (v. 23), para que la casa se llene de invitados.

A mi parecer, la parábola del Evangelio según Tomás representa la formulación más primitiva y la más cercana a la que pudiera atribuirse al propio Jesús, en el estadio I de la tradición evangélica. En esto coincido con investigadores como J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 176), E. Haenchen *(Das Gleichnis vom grossen Mahl,* en *Die Bibel und wir: Gesammelte Aufsätze,* 2, 135-155), G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 317), N. Perrin *(Rediscovering the Teaching of Jesus,* 113). Es curioso que H. Koester, tan preocupado por lo que pueda haber de auténtico y primitivo en los llamados «evangelios apócrifos», no mencione esta parábola del Evangelio según Tomás (cf. *Apocryphal and Canonical Gospels:* HTS 73, 1980, 105-130, espec. 112-119).

Pero también cabe dentro de lo posible que el Evangelio según Tomás haya ampliado, por su cuenta, la formulación de las respectivas excusas, incluso añadiendo un cuarto invitado en la versión tradicional del estadio I. Las variantes particulares de los dos sinópticos se pueden explicar fácilmente como reelaboración redaccional de los evangelistas, sea sobre la parábola originaria —la que recoge el Evangelio según Tomás— o, en una hipótesis menos verosímil, sobre la forma en la que se había ido transmitiendo en el seno de la comunidad cristiana. No es éste el sitio más adecuado para entrar en un análisis minucioso de las variantes de Mateo; en cuanto a las de Lucas, no ofrecen grandes dificultades.

El estrecho paralelismo entre la versión apócrifa del Evangelio según Tomás y la formulación de Lucas me lleva a pensar que las recensiones canónicas de la parábola, al menos en sus líneas fundamentales, proceden de «Q» (cf. Introducción general, tomo I, página 141). Las correspondencias, a nivel genérico, entre Lc 14, 16-21 y Mt 22,2-10 constituyen un fundamento suficientemente sólido para justificar esta procedencia; ésa es la opinión, entre otros, de R. A. Edwards, S. Schulz y D. Lührmann *(Die Redaktion der Logienquelle,* 87).

En su reelaboración de los materiales de «Q», Lucas introduce por su propia cuenta un versículo transicional: el comentario de uno de los comensales sobre el banquete escatológico en el Reino de Dios (v. 15). R. Bultmann (HST 109) considera esta «bienaventuranza» como una observación de tipo profético o apocalíptico, atribuible al propio Jesús; las deformaciones típicas de toda transmisión oral habrían puesto esa reflexión en labios de uno de los participantes en el banquete. Pero no hay motivos razonables que impidan considerar ese comentario como composición personal de Lucas; podría ser un «macarismo» semejante al de Lc 11,27, que provoca una explicación de Jesús: allí, un nuevo «macarismo» (11, 28); aquí, toda una parábola (14,16-24). Pero, desde luego, en lo que sí tiene razón Bultmann es en atribuir el v. 15 al propio Lucas, como «elemento redaccional de su construcción del relato». En la misma línea de interpretación se mueve H. Conzelmann *(Theology,* 111). Por su parte, M. Dibelius (FTG 161) califica esa observación —en su propia terminología— como *chreia,* es decir, «un dicho significativo, de carácter más bien genérico, pronunciado por una persona determinada en una situación concreta» *(op. cit.,* 152).

La narración de Lucas, tal como se presenta (vv. 16-23), es, en sí misma, una unidad inteligible, aunque la parábola propiamente dicha —los materiales derivados de «Q»— se limita exclusivamente a los vv. 16-21. Con todo, el 21b tiene claras huellas de redacción lucana, al calificar a estos últimos invitados con los mismos términos con los que, en el episodio precedente (cf. Lc 14,13), se describía a los que uno debe invitar a sus celebraciones: «pobres, lisiados, ciegos, cojos».

La formulación individual de las respectivas excusas se encontraba, probablemente, ya en la versión originaria de «Q»; Mateo la

habría reducido a una declaración genérica, por razones particulares que no son del caso. El Evangelio según Tomás da forma propia a esas excusas. Por lo que toca a los elementos alegóricos del relato, tanto en Lucas como en Mateo se percibe una dimensión histórico-salvífica; pero, como esa proyección alegórica es absolutamente distinta en los dos sinópticos, se puede sospechar que ese aspecto no formaba parte de la primitiva redacción de «Q», sino que es producto de la mentalidad personal de cada evangelista, sin dependencias mutuas. Los vv. 22-23 son indudablemente redaccionales, añadidos a la parábola con posterioridad; a menos que haya que atribuirlos a composición personal del propio evangelista (posibilidad que no hay por qué excluir). Ésta es mi opinión personal, en la que coincido con muchos y excelentes comentaristas como J. Jeremias (*The Parables of Jesus,* 176) y A. Vögtle (*Die Einladung zum grossen Gastmahl und zum königlichen Hochzeitsmahl: Ein Paradigma für den Wandel des geschichtlichen Verständnishorizonts,* 183-184); para una interpretación distinta, véase E. Linnemann, *Jesus of the Parables: Introduction and Exposition,* 159. Un dato significativo es la presencia, en el v. 23, de la construcción característica de Lucas: *eipen pros* (= «dijo a») con acusativo (*ton doulon* = «al criado»; en la traducción lo hemos sustituido por el pronombre: «le» dijo); cf. Introducción general, tomo I, p. 195. Finalmente, aunque el v. 24 tiene cierto paralelismo con el final de la parábola en el Evangelio según Tomás, la actual formulación de Lucas debe considerarse como resultado de la redacción del propio evangelista.

No resulta excesivamente difícil determinar el verdadero sentido de la parábola. En sus líneas fundamentales coincide prácticamente con la versión del Evangelio según Tomás: Los que rechazan la invitación a participar en el banquete, cuando ya todo está preparado, quedarán definitivamente excluidos, sin opción a probar las exquisiteces de la cena. No puedo estar de acuerdo con la interpretación de J. Jeremias, que defiende como sentido original de la parábola la idea de que «puede ser demasiado tarde» (cf. *The Parables of Jesus,* 176). En mi opinión se trata más bien de una parábola con tonalidad «conminatoria», que subraya la extrema radicalidad de la predicación de Jesús a sus compatriotas y quiere provo-

car en ellos una actitud de aceptación y no de rechazo; la invitación no es meramente convencional, sino de lo más insistente (cf., a este propósito, la máxima de Lc 16,16b). La exclusión del banquete se debe única y exclusivamente a la propia voluntad de los invitados. Dios no obliga a nadie a participar en su mesa contra su propia voluntad. Dentro de su contexto inmediato —la reflexión de uno de los comensales sobre la dicha de tener parte en el banquete del Reino de Dios (v. 15)—, la parábola de Jesús define con absoluta claridad que el que se cierre ahora a una sincera aceptación de su palabra quedará definitivamente excluido de la celebración festiva del gran banquete escatológico, en el que participarán los patriarcas: Abrahán, Isaac y Jacob, y todos los profetas (cf. Lc 13,28). Y en un contexto todavía más amplio, en el que se incluye la actitud del amo de casa que se levanta a cerrar la puerta del Reino y deja fuera, como desconocidos, a los propios contemporáneos de Jesús (cf. Lc 13,25.27), la exclusión de estos invitados de la parábola implica también, directamente, una referencia a esos contemporáneos y, en particular, a los «juristas y fariseos» que están con él, sentados a la misma mesa y escuchando precisamente esta narración; ellos son, en concreto, «aquellos invitados» —los primeros— a los que se refiere la conclusión de la parábola (Lc 14,24).

Pero la redacción del Evangelio según Lucas lleva mucho más adelante el proceso de alegorización del original, formulándolo en categorías de historia de salvación. El doble envío que pone fin a la parábola: «Sal inmediatamente a las plazas y calles de la ciudad» (v. 21b), «sal por carreteras y caminos» (v. 23), tipifica dos clases de nuevos invitados. En primer lugar, los compatriotas de Jesús, los que pertenecen a su propia *patris* (= «patria», «tierra»), pero que son los marginados de *la ciudad*, los desheredados dentro del judaísmo. Y, en segundo término, una categoría más amplia, que rebasa los límites de la ciudad, de la *patris*, del judaísmo; son *los de fuera*, los paganos. La proyección alegórica de la parábola encaja extraordinariamente en la concepción salvífica de Lucas, como se expresa, sobre todo, en el libro de los Hechos. Véase como ejemplo Hch 13,46: «Era necesario que la palabra de Dios se os anunciara, en primer lugar, a vosotros —judíos y simpatizantes, congregados en la sinagoga de Antioquía de Pisidia—; pero, como la rechazáis y no os consideráis dignos de la vida eterna, nos dedicamos

a los paganos». Véase igualmente Hch 18,6; 3,26; 28,23-28. Un detalle importante es la precisión del v. 23: «insiste a la gente para que vengan»; es decir, trata de persuadirles, convencerles, ínstales, aprémiales, porque mi casa, el Reino, tiene que rebosar de gente.

La presentación de Jesús en esta parábola de Lucas es de un vigor extraordinario. Jesús intenta desesperadamente atraer a sus compatriotas a una auténtica comprensión de su propio papel, como predicador del Reino. Ante los ojos de Jesús desfila esa sucesión de puestos, en el banquete definitivo, ocupados por extranjeros, por gente extraña, por descastados y vagabundos, mientras que los amigos, los invitados predilectos, están ausentes, porque han declinado la invitación, autoexcluyéndose ellos mismos.

Para que nadie pueda pensar que la forma lucana de la parábola es demasiado negativa contra los contemporáneos de Jesús, conviene dar todo su relieve a la distinción entre «juristas y fariseos» por una parte (cf. v. 3) y, por otra, «los pobres, los lisiados, los ciegos y los cojos» que merodean por «las plazas y calles *de la ciudad*» (cf. v. 21b). Lucas se esfuerza por mostrar que no todos los contemporáneos de Jesús reaccionaron con actitud hostil frente a su palabra. Estas cuatro categorías de desheredados participarán en el banquete, junto a los vagabundos y trotacaminos, para formar el nuevo Israel, el reconstituido pueblo de Dios (cf. Introducción general, tomo I, pp. 318-322). El plan de Dios no quedará frustrado por la negativa del hombre; ya se las arreglará él mismo para que la sala del banquete se vea llena hasta rebosar. Pero Jesús pone a los juristas y a los fariseos como frente a un espejo en el que se refleja el verdadero fondo de su actitud: de hecho, están anteponiendo sus propios intereses a la invitación que Dios les hace por la palabra de Jesús (cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, 319).

En palabras de T. W. Manson (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke*, 130), Jesús, en el Evangelio según Lucas, no habla de «una predestinación que, de modo mecánico, definiría desde toda la eternidad quién va a entrar en el Reino y quién será excluido. Tampoco afirma que el acceso al Reino de Dios dependa únicamente de las propias fuerzas personales. Los dos puntos básicos de su enseñanza son los siguientes: primero, que nadie puede entrar en el Reino sin una invitación de

Dios, y segundo, que sólo se quedará fuera el que deliberadamente se autoexcluya. El hombre es incapaz de salvarse por sí mismo; pero puede perderse por decisión propia».

Una última observación, que puede abrir nuevas perspectivas para ulteriores reflexiones. ¿Se podría considerar esta parábola como una manifestación más del antisemitismo de Lucas? Véase más adelante nuestro «comentario» general a Lc 10,29-37.

NOTAS EXEGETICAS

v. 15. *Uno de los comensales*

Sin duda, uno de los «juristas y fariseos» (cf. v. 3) o, tal vez, algún otro de los invitados. Lo importante no es la identidad del interlocutor, sino el núcleo del comentario.

¡Dichoso!

Forma típica del «macarismo», igual que en otras ocasiones. Véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 6,20.

El que participe en el banquete del Reino de Dios

Clara alusión a la referencia explícita de Jesús en Lc 13,29. Véase la respectiva «nota» exegética; cf. también Introducción general, tomo I, pp. 157-161. A la luz del v. 14, esta participación en el banquete equivale a —o es sinónimo de— la salvación, es decir, la recompensa eterna que van a recibir los justos el día de la resurrección. Cf. Lc 22, 16.29-30.

No hay que entender esa exclamación como un comentario piadoso con el que uno de los comensales trata de salvar la velada, cambiando de conversación e introduciendo un nuevo tema, para suavizar la situación tan embarazosa que han creado las críticas de Jesús en los vv. 12-14. Hay que interpretarlo, más bien, como una transición compuesta por el propio Lucas, para recordar a sus lectores otra dimensión del banquete, ya expuesta anteriormente, en Lc 13,29. En efecto, la contestación de Jesús equivaldría a una llamada a la reflexión, dirigida a su interlocutor y a todos los que le rodean: «Así es; pero ¿y si te invitan a ese banquete y tú declinas la invitación?»

El tono de «bienaventuranza» con que se abre el episodio da un relieve particular a la parábola que sigue a continuación, situándola

en un contexto de resonancias veterotestamentarias Véase la «nota» exegética a Lc 13,29

El que participe

Literalmente «el que comerá pan» *(hostis fagetai arton)* La expresión es frecuente en el Antiguo Testamento (cf , por ejemplo, Gn 37, 25, 2 Sm 9,7 10, 12,20, 2 Re 4,8, Ecl 9,7) La forma *fagetai* es futuro segundo de la voz media del verbo *esthiein* (= «comer») El significado de *artos* (= «pan») es, aquí, de orden genérico, igual que en Lc 14,1 (véase la respectiva «nota» exegética) Sin embargo, algunos códices —A^{+}, W, f^{13} y la tradición textual «koiné»— leen *ariston* (= «comida» de mediodía) Pero se trata, evidentemente, de un error de copista, que confunde *arton* con *ariston,* de hecho, los manuscritos más fidedignos —P^{75} y códices $\aleph^{1}$, A^{c}, B, D, K, etc — leen *arton* (= «pan»)

v 16 *Un hombre*

Sobre la expresión *anthrōpos tis,* véase la «nota» exegética a Lc 10,30 Según J Jeremias *(The Parables of Jesus,* 178), ese «hombre» era un exactor de tributos, un «recaudador» (véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 3,12), ya que Jesús tenía que conocer el caso de un famoso recaudador llamado Bar Maʿyan, que fue objeto de un funeral extraordinariamente concurrido y con los máximos honores El motivo de este reconocimiento público fue el hecho de que un día preparó un gran banquete, al que invitó a las autoridades de la ciudad, pero, al declinar éstos la invitación, convocó a los pobres y a los desheredados y les dio a ellos el banquete para no desperdiciar tanta comida El hecho debió de ser bastante significativo, ya que se conserva en dos tratados distintos del Talmud palestinense (jSan , 6, 23c, jHag , 2, 77d) Puede verse el texto arameo en G Dalman, *Aramaische Dialektproben* (Leipzig ^{2}1927, Darmstadt 1960) 33, párr 2 Pero la mayoría de estas historias son, como mucho, del siglo IV d C , parece, pues, muy improbable que Jesús hubiera tenido conocimiento de casos similares

Un gran banquete

También la parábola del Evangelio según Tomás habla de un «banquete» *(deipnon),* conservando incluso esa palabra griega en el texto copto En Mt 22,2, la situación es diferente el anfitrión es *anthrōpos basileus* (= «un rey», «un hombre rey») que celebra *gamous tō huiō autou* (= «la boda/banquete de boda de/para su hijo») En vez de

deipnon mega (= «gran banquete»), en neutro, los códices B[3] y D escriben *deipnon megan,* convirtiendo el sustantivo *deipnon* en masculino Cf BDF n 49 1

Había invitado a mucha gente

El aoristo *ekalesen* (= «llamó», «invitó») tiene significado de plus cuamperfecto, y así lo hemos traducido (cf M Zerwick, *Graecitas biblica,* n 214) Se presupone que ya se ha cursado previamente una invitacion a «muchos» *(polloi)* participantes El uso de *polloi* no tiene relevancia especial, y, sobre todo, no hay que ver en ese adjetivo una referencia al hebreo *ha rabbîm* (= «los muchos»), que, en la literatura de Qumran, es una denominación del grupo interno —la comunidad misma— de «los elegidos» (para una interpretación diversa, cf J A Sanders, *The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable,* 260) En la parábola de Lucas, los *polloi* no son precisamente los elegidos

v 17 *Un recadero*

Literalmente «a su criado» *(ton doulon autou)* En el pasaje correspondiente de Mateo se habla, en plural, de «sus criados» *(tous doulous autou)* No hay razón ninguna para entender el uso del singular como referencia alegórica al propio Jesús Eso supondría un alambicamiento del sentido más obvio de la parábola, no sólo en la versión de Lucas, sino también en el Evangelio según Tomás (cf J M Creed, *The Gospel according to St Luke,* 191)

A avisar a los invitados

Muchos comentaristas hacen referencia a la practica que, presumiblemente, existía en la Antiguedad de enviar a un «recadero» —en latín *vocator*— para comunicar a los invitados que ya era la hora de presentarse en el banquete Es posible que textos como Est 5,8, 6,14 hagan alusión a esa costumbre Cf Terencio, *Hauton ,* 169, Apuleyo, *Metam* III, 12 Según J Jeremias *(The Parables of Jesus,* 176), se trata de «un gesto de distinción que se practicaba en los circulos más selectos de la sociedad jerosolimitana», pero, como testimonios de esa costumbre, solo puede aducir unos cuantos textos rabínicos —concretamente, de la literatura midrasica— del siglo v d C (LamR , 4, 2)

Ya está todo a punto

Para el uso y significado del adverbio *ēde* (= «ya»), véase la «nota» exegetica a Lc 11,7 El texto comunmente aceptado es *hoti ede hetoima estin* (= «porque ya está preparado», «porque ya están pre

paradas»); así leen el códice B y la versión VL. Es la *lectio difficilior*. Otros manuscritos —P[75] y códices ℵ+, L, R, Θ— ponen el verbo en tercera persona del plural: *eisin* (contra las reglas de la sintaxis griega); por su parte, los códices A, D, W, Ψ y la tradición textual «koiné» leen: *hoti ēdē hetoima estin panta* (= «porque ya están preparadas todas las cosas»). Cf. Mt 22,4, que puede haber influido en los copistas.

v. 18. *Todos, sin excepción, empezaron a poner excusas*

La frase preposicional *apo mias* (= «a una», «igualmente», «sin excepción») es probablemente un «aramaísmo» derivado de la expresión aramea *min ḥadā'* —forma dialectal del arameo de Palestina, en época cristiana— o de la expresión siríaca *men ḥadā'*. Cf. Introducción general, tomo I, p. 197. En el arameo corriente de Palestina era habitual el uso de preposiciones con el numeral *ḥad* (= «uno»); por ejemplo: *bḥd'* (= «a una», «unánimemente»: 1QapGn 12,16), *kḥd'* (= «a una», «todos juntos»: 11QtgJob 30,5), *lḥd'* (= sobremanera», «muy»: 1QapGn 20,33). Cf. M. Black, AAGA³, 113, Otra frase preposicional que se ha propuesto como variante es: *epi mias*, que sale en Hen(gr) 99,9 (cf. J. Jeremias, *Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes:* ZNW 38, 1939, 118; S. Aalen, *St. Luke's Gospel and the Last Chapters of I Enoch:* NTS 13, 1966-1967, 1-13); pero la argumentación no prueba que haya que preferir *epi mias* a la forma bien atestiguada: *apo mias*.

Si no se acepta la explicación de *apo mias* como «aramaísmo», cabe pensar en una construcción griega de tipo elíptico, en la que habría que sobrentender un sustantivo concomitante, como *phonēs* (*apo mias phonēs* = «a una voz», «todos de común acuerdo»; cf. Herodiano, *Hist.* I, 4, 8; Luciano, *Nigrinus*, 14) o *gnōmēs* (*apo mias gnōmēs* = «de una misma opinión», «unánimemente», «de mutuo acuerdo»; cf. Aristófanes, *Lisístrata*, 1000; Filón de Alejandría, *De Spe. Leg.* III, 12, 73)

El primero

Conviene notar la tríada de personajes: un terrateniente con su finca, un campesino con sus yuntas de bueyes y un recién casado. Recuérdese Lc 10,29-37, donde también aparece un trío de personajes: un sacerdote, un levita y un samaritano (véase el respectivo «comentario» general). Otro aspecto importante es la técnica de composición narrativa: tres invitados, tres envíos del recadero, tres clases de excusas (dos disculpas y una negativa). A este nivel es inútil entrar en disquisicio-

nes sobre la validez real o las apariencias de los pretextos que se aducen por cada personaje; si uno solo hubiera aceptado la invitación, no habría parábola. Querer ver en las respectivas excusas ciertos aspectos relacionados con el tema de la guerra santa es pura «eisegesis» (cf. P. H. Ballard, *Reasons for Refusing the Great Supper:* JTS 23, 1972, 341-350; J. D. M. Derrett, *The Parable of the Great Supper,* en *Law in the New Testament,* Londres 1970, 126-155).

Acabo de comprar una finca

Tal vez se trate de un terreno a las afueras de la ciudad, de cuyas condiciones quiere asegurarse. Uno podría preguntarse por qué el comprador no inspeccionó el terreno antes de comprarlo, que hubiera sido lo más lógico; pero eso significaría no haber entendido en absoluto lo que pretende la narración. Y eso es lo que hace precisamente E. Linnemann *(Jesus of the Parables: Introduction and Exposition,* 89, n. a) cuando dice que hay que traducir el aoristo por «estoy en trámites de compra...». Por su parte, T. W. Manson explica exactamente el significado de la parábola: «Ante el reclamo del dinero, ceden todas las preferencias» *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke,* 130).

Tengo que ir a verla

Literalmente: «tengo necesidad de...». Lucas emplea la expresión *echein anankēn* (= «tener necesidad») con infinitivo *(idein* = «ver», «inspeccionar»), como en el griego clásico y helenístico. Cf. 1 Cor 7, 37; Heb 7,27; Plutarco, *Cato Min.,* 24, 6; Flavio Josefo, *Ant.* XVI, 9, 3, n. 290. La expresión no sale nunca en los LXX.

Por favor, presenta mis excusas

Literalmente: «Te pido, tenme por excusado». Puede tratarse de un modismo latino, dada su semejanza con una frase de Marcial: «excusatum habeas me rogo» *(Epigr.,* 2, 79). El verbo griego *paraiteisthai* significa, generalmente: «pedir», «solicitar»; pero, en el contexto de una invitación, significa «excusar», «declinar», incluso en griego extrabíblico. Cf. Polibio, *Hist.* V, 27, 3; Flavio Josefo, *Ant.* VII, 8, 2, n. 175; XII, 4, 7, n. 197; MM 484. Una expresión muy parecida, aunque no exactamente idéntica, se puede ver en POxyr II, 292, 6: *parakalō se ... echein auton synestamenon* (= «te ruego ... que le consideres como tu protegido»).

v. 20. *Me acabo de casar*

Literalmente: «He tomado mujer» *(gynaika egēma)*. Esta excusa puede reflejar el privilegio del recién casado, según Dt 24,5. Cf. Dt 20,7. Es natural que un recién casado prefiera pasar el tiempo con su mujer. Para expresiones semejantes, en el mundo griego, cf. Heródoto, *Hist.* I, 36. A pesar de la interpretación de J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 177), este aoristo —lo mismo que los precedentes, en vv. 18 y 19— no equivale al perfecto de las lenguas semíticas.

La inmensa mayoría de los manuscritos leen: *gynaika egēma kai dia touto* (literalmente: «[me] he desposado [con] una mujer, y por esto...»). Pero el códice D y las versiones siro-sinaítica y siro-curetoniana dicen: *gynaika elabon dio* (= «he tomado mujer, por eso...»). G. D. Kilpatrick *(The Aorist of «gamein» in the New Testament:* JTS 18, 1967, 139-140) cree que la lectura correcta en esta última. Pero ¿hay razones suficientemente válidas como para preferir el testimonio de un manuscrito —códice D— frente a la tradición unánime de los manuscritos más acreditados? En opinión de E. Linnemann *(Jesus of the Parables: Introduction and Exposition,* 89), el v. 20 no formaba parte de la parábola original; pero sus argumentos son muy rebuscados y rompen la composición tripartita de la parábola. Véase, para más detalles, P. H. Ballard, *Reasons for Refusing the Great Supper:* JTS 23 (1972) 342.

v. 21. *Volvió el recadero*

Lucas emplea el verbo *paraginesthai (paragenomenos* = «presentándose» a su amo). Véase la «nota» exegética a Lc 13,1; cf. igualmente Introducción general, tomo I, p. 189.

A las plazas y a las calles de la ciudad

Sobre el sentido de *plateia* (= «plaza»), véase Lc 10,10; Ap 11,8; 21, 21; también podría traducirse por «calle». Para la combinación *plateiai* y *rhymai* (= «plazas y calles» o «calles y callejas»), cf. Is 15,3 (LXX).

Pobres ... lisiados ... ciegos ... cojos

El orden de estas cuatro categorías de desheredados es ligeramente distinto del enunciado en el v. 13. De todos modos, se trata de los sectores más marginados de la sociedad. En su pasaje correspondiente, Mateo habla de «todos los que encontréis» (Mt 22,9) y, posteriormente, de «todos los que encontraron, malos y buenos» (Mt 22,10). ¿Era esta última la formulación primitiva de «Q», que Lucas sustituye por su enumeración personal en el v. 13? ¿O tal vez hay que atribuir a Mateo

la adición de «buenos y malos», como preparación próxima de la parábola que sirve de complemento a la anterior? La decisión no es fácil. Lo que sí resulta llamativo es el contraste con 1QS[a] 2,5-7, que cierra las puertas del banquete comunitario a todas esas categorías sociales. Para un análisis más pormenorizado, véase H. Braun, *Qumran und das Neue Testament,* 1, 190.

v. 22. *Se ha hecho lo que mandaste*

Este primer envío a «las plazas y calles de la ciudad» termina con el correspondiente informe de misión cumplida. Por contraste, el segundo envío carece de informe subsiguiente; el relato se cierra con las palabras del anfitrión (vv. 23-24).

v. 23. *Por las carreteras y por los caminos*

Literalmente: «por los caminos y los vallados» *(eis tas hodous kai phragmous).* Es probable que *phragmoi* se refiera a las viñas, huertos, parcelas acotadas con vallas, en los alrededores de la ciudad; las separaciones entre los diversos cercados, como lugar de paso, llegaban a constituir verdaderos «caminos» *(hodoi),* por donde transitaban los viandantes. En la parábola del amigo impertinente (Lc 11,5-6), el visitante llega *ex hodou* (= «desde el camino»), es decir, que andaba de viaje. Véase, como complemento, W. Michaelis, TDNT 5, 68.

Insiste a la gente para que vengan

Literalmente: «oblígales a entrar». No hay que forzar excesivamente el sentido del verbo *anankazein* (= «obligar»). Es perfectamente comprensible que esa clase de gente se resistiera, de buenas a primeras, a aceptar una invitación semejante; habría que irles convenciendo, poco a poco, hasta que aceptaran, por fin, entrar en la sala del banquete. Cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 300. Recuérdese, a este propósito, la insistencia de Lot en Gn 19,3. En cuanto al uso de *anankazein,* cf. Mc 6,45; Mt 14,22; en sentido de «urgir», «apremiar». Véase también Lc 16,16c.

Desde los tiempos de san Agustín *(Contra Gaud. Don.* I, 25,28 = CSEL 53, 226-227), se ha interpretado frecuentemente el verbo *anankazein* en el sentido de ejercer fuerza física para convertir a la gente; de aquí que se haya considerado a san Agustín como inspirador espiritual de la Inquisición (cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 246). Para un estudio más exhaustivo, véase F. A. Norwood, *«Compel Them to Come In»: The History of Luke 14:23:* «Religion in Life» 23 (1953-1954) 516-527.

Y se me llene la casa

Aquí termina la parábola propiamente dicha En realidad, no sabemos si se ejecutó o no la orden, pero eso no es de gran interés para el significado de la parábola Se da por supuesto que se llenó la casa, porque ése es el sentido fundamental de la narración Cf H Conzelmann, *Theology,* 111

v 24. *Porque os digo*

El destinatario de esta frase va en plural *hymin* (= «a vosotros», «os») Por tanto, ¿quién es el que habla? Difícilmente es el anfitrión, hablando a su criado, porque entonces debería estar en singular (= «*te* digo») Indudablemente es la frase característica que introduce la conclusión de una parábola, como sucede en otros pasajes Véase la «nota» exegética a Lc 11,8 Su sentido, en el estadio I de la tradición evangélica, podría ser más bien genérico, pero en el estadio III cobra connotaciones mucho más dilatadas.

Ninguno de aquellos invitados

La transmisión textual ofrece una pequeña variante, que no altera el significado Algunos códices —D, ℵ— leen *anthrōpōn* (= «hombres», «seres humanos»), pero los manuscritos más fidedignos tienen *andrōn* (literalmente «varones») Por motivos lingüísticos, lo omitimos en la traducción

Probará mi banquete

No tendrán parte en la celebración festiva organizada por el señor El verbo en futuro *geusetai* (= «gustará», «probará») corresponde al también futuro *phagetai* (= «comerá»), con el que se inicia el pasaje en el v 15

En el estadio III de la tradición evangélica, la expresión se refiere al banquete escatológico del Reino de Dios, donde el anfitrión es Jesús Recuérdese la conclusión de la parábola en la versión del Evangelio según Tomás, con su explícita referencia a «mi Padre» (EvTom 64)

BIBLIOGRAFIA SOBRE 14,15-24

Aalen, S , *St Luke's Gospel and the Last Chapters of I Enoch* NTS 13 (1966-1967) 1-13

Baker, J , *Christ's Challenge to Straight Thinking* ExpTim 67 (1955-1956) 179-181

Ballard, P H , *Reasons for Refusing the Great Supper* JTS 23 (1972) 341 350

Bultmann, R , *Lukas 14,16 24*, en *Marburger Predigten* (Tubinga 1956) 126-136

Derrett, J D M , *The Parable of the Great Supper*, en *Law in the New Testament* (Londres 1970) 126-155

Dormeyer, D., *Literarische und theologische Analyse der Parabel Lukas 14,15-24* BibLeb 15 (1974) 206-219.

Dupont, J , *In parabola magni convivii (Matth 22,2-14, Luc 14,61-24) historia salutis delineatur*, en *Acta congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II*, celebrado en Roma en 1966 (Ciudad del Vaticano 1968) 455-459

Eichholz, G , *Vom grossen Abendmahl (Luk 14,16-24) und von der koniglichen Hochzeit (Matth 22,1-14)*, en *Gleichnisse der Evangelien Form, Überlieferung, Auslegung* (Neukirchen-Vluyn 1979) 126 147.

Galbiati, E , *Gli invitati al convito (Luc 14,16-24)* BeO 7 (1965) 129-135

Glombitza, O , *Das grosse Abendmahl (Luk xiv 12 24)* NovT 5 (1962) 10-16.

Haenchen, E , *Das Gleichnis vom grossen Mahl*, en *Die Bibel und wir Gesammelte Aufsatze*, tomo II (Tubinga 1968) 135-155

Hahn, F , *Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl*, en *Verborum veritas* (Hom a Gustav Stahlin en su setenta cumpleaños, ed por O Bocher/K Haacker, Wuppertal 1970) 51-82

Hart, J H A , *Possible References to the Foundation of Tiberias in the Teaching of Our Lord* Expos 8/1 (1911) 74-84

Jeremias, J , *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 176-180

Julicher, A , *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vols (Tubinga 1910, Darmstadt 1963) II, 67 69 y 202-214

Liese, H , *Cena magna Lc 14,16 24* VD 13 (1933) 161-166

Linnemann, E , *Jesus of the Parables Introduction and Exposition* (Nueva York 1966) 88 97 y 158-168

— *Überlegungen zur Parabel vom grossen Abendmahl Lc 14,15 24/ Mt 22,1-24* ZNW 51 (1960) 246-255

Mouson, J , *Explicatur parabola de magno convivio (Mt xxii, 1 14, Lc xiv, 16-24)* «Collectanea mechliniensia» 28 (1958) 610 613

Norwood, F A , *«Compel Them to Come In» The History of Luke 14 23* «Religion in Life» 23 (1953-1954) 516-527

Palmer, H , *Just Married, Cannot Come* NovT 18 (1976) 241-257

Perkins, P , *Hearing the Parables* (Nueva York 1981) 94-98

Perrin, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Nueva York 1967) 110-114.

Resenhöfft, W., *Jesu Gleichnis von den Talenten, ergänzt durch die Lukas-Fassung:* NTS 26 (1979-1980) 318-331.

Sanders, J. A., *The Ethich of Election in Luke's Great Banquet Parable,* en *Essays in Old Testament Ethics* (In Memoriam J. Hyatt; ed. por J. L. Crenshaw/J. T. Willis; Nueva York 1974) 245-271.

Schlier, H., *The Call of God,* en *The Relevance of the New Testament* (Nueva York 1968) 249-258.

Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 391-403.

Swaeles, R., *L'Évangile (Lc 14,16-24): La parabole des invités qui se dérobent:* AsSeign 55 (1962) 32-50.

Trilling, W., *Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14:* BZ 4 (1960) 251-265.

Via, D. O., Jr., *The Relationship of Form to Content in the Parables· The Wedding Feast:* Int 25 (1971) 171-184.

Vögtle, A., *Die Einladung zum grossen Gastmahl und zum königlichen Hochzeitsmahl: Ein Paradigma für den Wandel des geschichtlichen Verständnishorizonts,* en *Das Evangelium und die Evangelien: Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971) 171-218.

Weiser, A., *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (Munich 1971) 58-71.

Zimmermann, H., *Jesus Christus: Geschichte und Verkündigung* (Stuttgart [2]1975) 110-121.

98. *CONDICIONES PARA SER DISCIPULO* (14,25-33)

25 Una gran cantidad de gente acompañaba a Jesús por el camino. Él se volvió y les dijo:

26 —Si uno viene a mí y no odia a su padre y a su madre,
a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y a sus hermanas,
y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío. 27 El que
no lleva su propia cruz y viene detrás de mí no puede ser
discípulo mío.

28 Porque, ¿quién de vosotros que quiera construir una
torre no se sienta primero a calcular los gastos, a ver si tiene
para terminarla? 29 Si no, podrá echar los cimientos, pero
nunca podrá acabarla, y puede ser que, entonces, todos los
que lo vean empiecen a burlarse de él diciendo: 30 «Ahí te-
néis a uno que comenzó a edificar, pero no pudo terminar».

31 O ¿qué rey se pone en marcha para entablar batalla
con otro, sin sentarse antes a deliberar si con diez mil hom-
bres podrá hacer frente al que viene contra él con veinte
mil? 32 Y si ve que no puede, envía una delegación para pedir
condiciones de paz, mientras el otro está todavía lejos.

33 Pues así, todo aquel de vosotros que no renuncia a todo lo que tiene no puede ser discípulo mío.

COMENTARIO GENERAL

Encuadradas dentro del relato del viaje de Jesús a Jerusalén, las instrucciones del Maestro relacionadas, más o menos directamente, con la temática del banquete han llegado a su fin. Ahora no es que empiece un nuevo desarrollo, sino que el propio evangelista quiere que la atención del lector se centre en el avance del viaje a Jerusalén; pero Jesús no camina solo, sino acompañado por «una gran cantidad de gente» (v. 25). En este contexto, Jesús pronuncia una instrucción sobre las condiciones para convertirse de veras en discípulo suyo (Lc 14,25-33). El episodio precedente,

a la vez que cerraba el ciclo de instrucciones sobre el banquete del Reino, abría nuevas perspectivas, ensanchando la invitación a los que viven en las plazas y calles, a los que trotan por carreteras y caminos; todos están llamados a participar en el banquete del Reino para que «se me llene la casa» (Lc 14,23).

La instrucción que ahora comienza se dirige precisamente a establecer una serie de condiciones para que todos los invitados sean auténticos discípulos, ciudadanos del Reino. La función de estas instrucciones corresponden perfectamente, en el Evangelio según Lucas, a la parábola del vestido de boda, que, en Mt 22,11-14, sigue inmediatamente a la parábola de la celebración nupcial (Mt 22,2-10). Lucas sustituye la parábola de Mateo —la del vestido de fiesta— por esta serie de instrucciones. La admisión en el Reino, aparte de la invitación pertinente, exige unas determinadas condiciones; eso crea un paralelismo antitético entre los presentes vv. 26-33 y la parábola anterior (15-24). Dentro del contexto global del relato del viaje a Jerusalén, este episodio, con sus continuas referencias a seguir a Jesús, a acompañarle en el camino, a ir detrás de él, a planificar con detalle y con precaución cualquier empresa, a guardar las distancias y aprovecharlas, traiciona la visión de Lucas de lo que debe ser el auténtico discípulo, el que participa en el Reino. Cf. Introducción general, tomo I, pp. 416-424. Parece excesivamente rebuscada la interpretación de A. Loisy (*L'Évangile selon Luc,* 388), que considera estos versículos como la culminación de los dos capítulos precedentes; en su opinión, Jesús dirige una invectiva contra «los judíos», que no han sabido cumplir las condiciones exigidas para heredar el Reino. Pero eso destruye la incisividad de las palabras de Jesús, que establecen una normativa precisamente para el «cristiano», para el verdadero discípulo de Cristo.

La indeterminación narrativa del v. 25 le da carácter de introducción; lógicamente, hay que atribuirlo al propio Lucas (cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 241). Los siguientes vv. 26-27, por su paralelismo con Mt 10,37-38 —el contexto, en Mateo, es el discurso de misión a «los doce discípuos» (cf. Mt 10, 1.5)—, proceden de «Q»; cf. Introducción general, tomo I, página 140. Las dos primeras instrucciones —relación afectiva con

la familia y aceptación de la propia cruz— siguen el mismo orden en los dos sinópticos, aunque la respectiva formulación difiere considerablemente; es lógico que ya formaran una unidad en «Q». También el Evangelio copto según Tomás recoge, en una misma máxima, estas dos instrucciones (EvTom 55), y ofrece ulteriormente (EvTom 101) una nueva formulación de la primera máxima de Jesús. Un estrecho paralelismo con la primera condición (Lc 14,26) puede detectarse en Lc 18,29 —¿es un «duplicado»?—, que procede de Mc 10,29 y corresponde, a su vez, a Mt 19,29. Probablemente, Lucas toma de «Mc» la expresión «hermanos y hermanas» y la añade por su propia cuenta al texto del v. 26; mientras que, en Lc 18,29, suprime la mención de «hermanas» (véase en tomo IV la correspondiente «nota» exegética).

R. Bultmann (HST 160) piensa que la versión de Lucas: «si uno ... no odia...» (Lc 14,26) es más primitiva que la de Mateo: «el que ama ... más que a mí» (Mt 10,37). La razón es que «difícilmente puede considerarse esta formulación de Lucas como un desarrollo de la de Mateo». Lo mismo ocurre con la expresión «ser discípulo mío» (vv. 26.27); comparando esta frase con su correspondiente en Mateo: «digno de mí» (Mt 10,37.38), parece que hay que atribuir a la versión de Lucas un carácter más primitivo, ya que en la fórmula de Mateo resuena la terminología de la comunidad cristiana. Sin embargo, es probable que el paralelismo «padre/madre», «hijo/hija», conservado en la redacción de Mateo (Mt 10,37), represente un estadio más primitivo de la tradición evangélica. En este caso habría que atribuir a Lucas la sustitución del segundo término —«hijo/hija»— por «mujer/hijos» y la adición de un tercer término: «hermanos/hermanas»; a esto habría que añadir una resonancia de Lc 9,23b en Lc 14,27, como auténtico «duplicado» (cf. Introducción general, tomo I, p. 144; véase, igualmente, nuestro «comentario» general a Lc 9,23-27). Todos estos detalles son, según Bultmann, «preciosismos» del evangelista.

Para completar el estudio comparativo, ofrecemos a continuación las máximas del Evangelio según Tomás:

«Jesús dijo: 'El que no odia a su padre y a su madre no puede ser discípulo mío; y (el que no) odia a sus hermanos

y hermanas, y (no) carga con su cruz, como yo, no será digno de mí'» (EvTom 55).

«(Jesús dijo:) 'El que n[o] odia a su pa[dre] y a su madre, como yo, no podrá hacerse d[iscípulo] mío; y el que [no] ama a su pa[dre y] a su madre, como yo, no podrá hacerse d[iscípulo] mío. Porque mi madre [...], pero [mi] verdadera [madre] me dio la vida'» (EvTom 101).

La primera parte de la máxima 55 tiene coincidencias con uno y otro evangelista: con Mt 10,37a, en el simple paralelismo inicial «padre/madre»; con Lc 14,26, en el uso del verbo «odiar», y en la conclusión: «no puede ser discípulo mío». En la segunda parte se combinan ciertos elementos de Lc 14,26 (verbo «odiar» y mención de «hermanos y hermanas») con el estribillo de Mt 10,37-38 («no es/será digno de mí»). De hecho, no hay indicios de una tradición independiente de las recensiones canónicas (véase, para más detalles, W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen,* 120). Hay que recalcar este aspecto, a pesar de la argumentación de H. Montefiore *(A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptic Gospels,* en *Thomas and the Evangelists:* STB 35; ed. por H. E. W. Turner/ H. Montefiore; Napperville Il. 1962, p. 42). La primera parte de la máxima 101 es, prácticamente, una repetición de 55a. El resto es una composición autónoma en la que se combina una variación de 101a con ciertas ideas de carácter gnóstico. Para un estudio más detallado, véase J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 157-158 y 202.

Los vv. 28-32 proceden de la fuente particular («L»); cf. Introducción general, tomo I, p. 148. Sobre ciertos retoques redaccionales, véanse las respectivas «notas» exegéticas.

El v. 33 es la conclusión del pasaje. Indudablemente, es una composición personal de Lucas, en la que una de sus ideas más características —la renuncia a las posesiones— se convierte en nueva condición para ser discípulo. Y como síntesis del pasaje, resuena por tercera vez el estribillo «no puede ser discípulo mío» (cf. los vv. 26 y 27).

Desde el punto de vista de historia de las formas, se podrían clasificar los vv. 26-27 como «dichos de Jesús en primera persona» (cf. R. Bultmann, HST 163, que los atribuye a la primitiva comunidad palestinense) o como «exhortación profética» para los discípulos. Desde luego no es necesario considerar el v. 26 como un reflejo de la predicación primitiva, en la que los «profetas cristianos» ejercían el ministerio de la palabra en nombre del Señor, después de su ascensión al cielo (como piensa Bultmann). Más bien hay que reconocer, con N. Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus,* 141), que estas palabras de Jesús tienen todas las garantías de autenticidad. La segunda máxima (v. 27), sobre la aceptación de la propia cruz, plantea todos los problemas que ya examinábamos anteriormente, a propósito del «duplicado» de esta frase en Lc 9,23 (véase el «comentario» general a Lc 9,23-27). Lo más probable es que se trate de una expresión anterior a Lucas, que reproducía la reformulación cristiana de un dicho atribuido a Jesús. Los vv. 28-30 y 31-32 son dos «parábolas», aunque carezcan de la fórmula explícita de comparación. Pero la carencia se suple con las dos preguntas retóricas: «¿Quién de vosotros...?» (v. 28) y «¿qué rey...» (v. 31), que, literariamente, introducen ambas parábolas. Más aún, el v. 33 añadido por el propio Lucas: «Pues así, todo aquel de vosotros...», subsana convenientemente la ausencia de fórmula comparativa.

Estas palabras que Jesús dirige a la gente que le acompaña en su camino a Jerusalén forman un discurso unitario —Lucas reelabora los materiales que tiene a su disposición— y establecen tres condiciones, tres exigencias, para los que quieran seguirle como discípulos. Las condiciones son las siguientes: renuncia voluntaria a los vínculos afectivos con la familia, aceptación sincera de una renuncia radical al propio interés, renuncia afectiva a las posesiones materiales. Aparte de las condiciones en sí mismas, Jesús —o el propio evangelista— exige un serio discernimiento, sin precipitación de ninguna clase, sino con una previa deliberación sobre los costes y los riesgos de un compromiso de tanta envergadura. No se puede asumir a la ligera una tal responsabilidad, sino que hay que ponderar con calma las previsibles consecuencias.

La primera de las condiciones (v. 26) exige una actitud de dis-

ponibilidad interna para subordinar a la condición y a las demandas de ser discípulo los afectos más fundamentales, como el amor a la familia e incluso la conservación de la propia vida. La presencia del verbo «odiar» (*misein*) —forma originaria de «Q»— da a la formulación de Lucas una mayor radicalidad que la máxima correspondiente de Mateo, centrada en el «amor»: «El que ama a su padre o a su madre más que a mí...»; «el que ama a su hijo o a su hija más que a mí...» (Mt 10,37). Es más, la formulación de Lucas extrema la exigencia del compromiso mediante la adición: «y hasta su propia vida». Efectivamente, así se mide la dedicación del discípulo a la causa de su Maestro. «Sólo el que se ve capacitado para tomar una decisión radical, aun costosa, de abandonar las vinculaciones humanas por el seguimiento de Jesús (cf. Lc 9,59-62; 8,19-21; 11,27-28), hasta arrostrar incluso el martirio, puede ser discípulo, en el sentido pleno de la palabra» (J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 247-248). Sobre el seguimiento de Jesús, cf. Introducción general, tomo I, pp. 406-410.

La segunda exigencia (v. 27), formulada en clave simbólica —aceptación de la propia «cruz», «caminar detrás» del Maestro— es de una extremada radicalidad. Ya hemos explicado anteriormente el sentido de esta expresión (cf. «comentario» general a Lc 9,23-27). La tonalidad fundamentalmente genérica de Lc 9,23 se convierte aquí en una de las condiciones específicas para ser discípulo de Cristo. En cierto modo, es una clarificación del inciso personal de Lucas —«y hasta su propia vida»— introducido por el evangelista en el enunciado anterior (v. 26). El «odio», la renuncia a la propia vida, puede llevar incluso a un destino como el que le aguarda al Maestro: «cargar con la cruz» hasta morir en ella.

La última exigencia (v. 33) también implica una radicalidad: la renuncia a «todos» los bienes materiales. No hay por qué entrar aquí en una explicación detallada; baste recordar que este tema es uno de los favoritos de la concepción teológica de Lucas; cf. Introducción general, tomo I, pp. 416-424.

La seriedad de un compromiso que requiere tales condiciones se ilustra con dos parábolas paralelas (vv. 28-30.31-32). La recomendación esencial que Jesús hace a sus seguidores es que antes de tomar una decisión comprometida ponderen con calma y con serenidad las implicaciones de ese paso. No hay que fijarse exclusivamen-

te en las condiciones requeridas, sino que hay que prever también las consecuencias que pueden derivarse de una primera exaltación entusiasta que no vaya a tener suficientes fuerzas para llevar a cabo el proyecto. La posibilidad de hacer el ridículo, o de verse en la tesitura de tener que rendirse sin condiciones, debe prevenir cualquier clase de decisión apresurada e irreflexiva.

La recomendación de Jesús es clara: el que quiera ser su discípulo debe calcular seriamente sus fuerzas y sus capacidades, es decir, lo que tiene. Pero resulta que el v. 33 —la tercera exigencia— pide una renuncia total a todo lo que se posee. El contraste es intencionado: lo que uno *tiene,* como capacidad para el compromiso, es infinitamente más importante que lo que uno *tiene,* como posesiones materiales, de las que debe desprenderse. Lo que uno *tiene,* como capacidad, queda indeterminado, puede ser más o menos; pero lo que uno *tiene,* como posesión, debe ser objeto de renuncia absoluta y total, simplemente «todo». Esta última condición que Jesús exige al que aspira a ser su discípulo prepara, dentro de la estructura global de la composición de Lucas, los famosos «sumarios» del libro de los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 2,42-47; 4,32-37) y el lado oscuro del compromiso, en el episodio dramático de Ananías y Safira (Hch 5,1-11).

NOTAS EXEGETICAS

v. 25. *Una gran cantidad de gente acompañaba a Jesús por el camino*

Sobre el término *ochlos* (= «muchedumbre», «multitud», «cantidad de gente»), tanto en singular como en plural, véase la «nota» exegética a Lc 3,7. Algunos manuscritos griegos —D, Θ— y, entre las versiones, la VL y la siro-curetoniana omiten el adjetivo *polloi* (= «muchos», que hemos traducido por «gran cantidad de»). Sobre el verbo *symporeuesthai* (= «caminar juntos», «acompañar por el camino»), cf. Lc 7,11; véase la «nota» exegética a Lc 4,30. Cf., además, Lc 24,15.

En el contexto del episodio se puede inferir que esa «gran cantidad de gente» sigue a Jesús embelesada por una descripción tan atractiva de la realidad del Reino y por las bendiciones que se prometen a los que logren tener acceso a la celebración festiva.

Les dijo

La construcción *eipen pros* con acusativo subsiguiente traiciona el estilo típico de Lucas. Cf. Introducción general, tomo I, p. 195.

v. 26. *Viene a mí*

Jesús distingue con claridad entre «ser discípulo», en el pleno sentido de la palabra, y el mero hecho circunstancial de «venir» o «acercarse» a él. Muchos entrarán en contacto con su persona, serán testigos de su poder, escucharán sus instrucciones; pero sólo algunos cumplirán esos requisitos que él mismo expone a continuación, con una energía y unas exigencias que no tienen comparación con los otros evangelistas.

Odia

La formulación es de lo más hiriente. Más adelante, en Lc 16,13, veremos que *misein* (= «odiar», «aborrecer») se opone diametralmente a *agapan* (= «amar», «querer»). El verbo *mesein* no es nuevo en Lucas; ya salió anteriormente, en Lc 6,22.27, donde tipifica una actitud contra los discípulos: «Dichosos vosotros cuando os odien los hombres y os expulsen y os insulten y rechacen vuestro nombre como perversos» (Lc 6,22); «Amad a vuestros enemigos; haced el bien a los que os odian» (Lc 6,27). Ahora, con ese mismo verbo, Jesús expresa figurativamente toda la lealtad que él exige a sus verdaderos discípulos. No es que Jesús imponga a los suyos una actitud de «odio», sino que en esa formulación se implica que hasta las personas más cercanas pueden convertirse en obstáculo para la radicalidad que Jesús exige. El discípulo tendrá entonces que elegir entre los vínculos familiares que reclama la naturaleza y la fidelidad al Maestro. Como observa A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 364), «en la mayoría de los casos no habrá incompatibilidad entre los dos afectos; de hecho, odiar a los propios padres es, *en sí,* monstruoso... Pero el seguidor de Jesús tiene que estar dispuesto, si la ocasión así lo requiere, a actuar frente a lo más querido como si se tratara de algo que provoca repulsa... Como de costumbre, Jesús enuncia incisivamente un principio, dejando para sus oyentes la especificación concreta de las consecuencias».

El trasfondo veterotestamentario de las polaridades «amor» y «odio» puede verse en pasajes como Gn 29,31-33 y Dt 21,15-17. Compárese con esta interpretación la actitud que imperaba en la comunidad de Qumrán, donde se exigía a sus miembros un verdadero odio a los hijos de las tinieblas, es decir, a los que no formaban parte del grupo (1QS 1,10); cf. 1QS 9,21; Flavio Josefo, *Bell.* II, 8, 7, n. 139; Sal 139,21-22.

Véase K. Stendahl, *Hate, Non-Retaliation, and Love: 1QS x. 17-20 and Rom. 12:10-21:* HTR 55 (1962) 343-355.

Mateo suaviza la radicalidad de esas exigencias de Jesús con su propia reformulación: «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10,37).

A su padre y a su madre

Esta expresión, de origen veterotestamentario, es claramente prelucana, ya que también sale en Mt 10,37. Cf. Lc 2,33; 8,51; 18,20 (= Éx 20, 12). En hebreo no existe una palabra única para decir «los padres», como en griego *goneis* (término que emplea el propio Lucas en Lc 2, 27.41.43; 18,29; 21,16). Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 96-97. Como trasfondo de esta mención del padre y de la madre en el Antiguo Testamento, véase Dt 33,9: «El que dijo a sus padres —literalmente: a su padre y a su madre—: No os hago caso»; cf., igualmente, la escena de la vocación de Eliseo, en 1 Re 19,19-21.

A su mujer y a sus hijos

La reelaboración redaccional de Lucas cambia el texto de «Q» (cf. «comentario» general), dándole unas connotaciones más amplias, sobre todo por influencia de Lc 14,20. Cf. Hch 21,5. Mateo, en su pasaje correspondiente, dice: «a su hijo o a su hija» (Mt 10,37b), que es la fórmula tradicional. Cf. Éx 20,10; Lv 12,6; 18,10; Dt 16,11.14, etc. Pero también la formulación de Lucas tiene antecedentes en el Antiguo Testamento (cf. Nm 16,27; Dt 3,19; Jdt 7,14.27).

A sus hermanos y a sus hermanas

Como ya apuntábamos en el «comentario» general, Lucas añade al texto de «Q» esta nueva especificación, derivada de Mc 10,29 (cf. Lc 18,29, donde suprime *adelphas* = «hermanas»; véase Mt 19,29). La frase, al parecer, no tiene un exacto paralelismo en los LXX; aunque el singular —«hermano/hermana»— sale en Lv 21,3; Nm 6,7. La expresión «hermanos y hermanas» aparece en Mc 3,32 (*hoi adelphoi sou kai hai adelphai sou* = «tus hermanos y tus hermanas»), que tanto Lucas como Mateo reducen a «tus hermanos» (*hoi adelphoi sou:* Lc 8,20; Mt 12, 47), tal vez en consonancia con la introducción narrativa (Mc 3,31; Mt 12,46; Lc 8,19); véanse las «notas» exegéticas a Lc 8,19.20.

Y hasta su propia vida

Literalmente: «y hasta a su propia alma». En esta adición particular de Luc (cf. «comentario» general) resuena la frase semejante de Lc 9,23;

cf. Lc 17,33. La formulación tiene un cierto paralelismo con Jn 12,25b. Sobre *psychē* con significado de «vida», véase la «nota» exegética a Lc 9,24. Cf. Lc 6,9.

La traducción responde al texto griego: *eti de kai tēn psychēn heautou,* según P[45], los códices ℵ, A, D, W, Θ, Ψ, *f*[1.13] y la tradición textual «koiné»; cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 241. Cf. Lc 9,42; 14,32; 15,20; Hch 2,26. El papiro P[75] omite la conjunción *de.* La variante textual *eti te kai,* que también se encuentra en Hch 21,28, sólo cuenta con el testimonio de los códices B, L, R, 33, 892; por eso es sorprendente que las ediciones críticas de Nestle-Aland[25.26] y la UBSGNT[3] prefieran esta variante. De todos modos, el sentido es prácticamente idéntico.

Una máxima parecida puede verse en *Poimandres,* 4, 6: «Hijo mío, si no odias primero —o sobre todo— a tu cuerpo *(sōma),* no podrás amarte a ti mismo».

No puede ser discípulo mío

La frase vuelve a aparecer, a modo de «estribillo», en los vv. 27.33. El pasaje correspondiente de Mateo cambia esa expresión por «no es digno de mí» (Mt 10,37.38).

Hasta este momento, los «discípulos» de Jesús se han mencionado en Lc 5,30; 6,1.13 (elección de los Doce).17.20; 8,9.22; 9,14.16.18.40. 43b.54; 10,23; 12,1.22. En el curso de la narración evangélica volverán a aparecer en Lc 16,1; 17,1.22; 18,15; 19,29.37.39; 20,45; 22,11.39.45. En los Hechos de los Apóstoles, el término *mathētēs/mathētai* (= «discípulo»/«discípulos») es el apelativo normal de los cristianos (cf. Hch 6,1.2.7; 9,1.10.19.26.38; 11,26.29; 13,52; 14,20.22.28; 15,10; 16,1; 18, 23.27; 19,1.9.30; 20,1.30; 21,4.16 *(bis).*

Es raro que, en la versión de los LXX, no salga el término *mathētēs,* a no ser en unos cuantos manuscritos de Jr 13,21; 20,11; 26,9 (= TM: 46,9). En los targumes posteriores y en los escritos rabínicos, la palabra aramea que se usa generalmente para referirse al «discípulo» es *talmîd(āʾ).* En el Antiguo Testamento, esta palabra no aparece más que en 1 Cr 25,8, en paralelismo con *mēbîn:* «(Se sortearon el servicio, sin distinguir entre pequeños y grandes,) maestros y discípulos»; pero en ese texto la palabra no tiene las connotaciones que adquiere posteriormente en el Nuevo Testamento y en los escritos rabínicos. Sin embargo, Flavio Josefo presenta a Josué como *mathētēs* de Moisés (cf. *Ant.* VI, 5, 4) y a Eliseo como «discípulo» de Elías (cf. *Ant.* VIII, 13, 7, n. 354).

Tal vez tenga razón K. H. Rengstorf cuando afirma que, en el esta-

dio I de la tradición evangélica, no es tan claro que la relación entre los seguidores del protagonista y el personaje central fuera precisamente la de unos *mathētai* con respecto a su *didaskalos,* o *rabbi* (= «discípulos»/«maestro»). Cf. TDNT 4, 455. Pero en este pasaje no cabe la menor duda que se trata precisamente de esa relación. Es más, hay que reconocer que esa presentación de «los discípulos» no es exclusivamente lucana, puesto que el propio Lucas la ha tomado de «Mc» y hasta es posible que de «Q».

T. W. Manson *(The Teaching of Jesus,* Cambridge 1955, pp. 237-240) defiende que la diversidad de redacciones de una misma máxima de Jesús en Mateo y en Lucas proviene de un defecto de traducción. Ambos habrían tenido acceso a una formulación aramea, que usaba el término *šwly*ʾ *(šewilyāʾ),* cuyo significado propio es: «aprendiz»; pero ese término se habría confundido con *šwy* (= «igual», «semejante»; de donde «digno»). Pero eso es altamente improbable. El arameo contemporáneo ofrece abundantes testimonios del término *šwy;* pero *šwly*ʾ es totalmente desconocido. Lo más probable es que Mateo cambiara la formulación de la máxima («Q») para adaptarla a su concepción —y a la de sus comunidades— sobre el «ser discípulo», en sentido cristiano.

v. 27. *No lleva su propia cruz*

Sobre el sentido de la expresión, véase la «nota» exegética a Lc 9,23. Lucas emplea aquí el verbo *bastazein* (= «llevar»; cf. Lc 7,14; 10,4; 11,27; 22,10; Jn 19,17); Mateo, en cambio, usa *lambanein* (= «coger», «cargar con»; Mt 10,38). En la versión de los LXX se traduce con ambos verbos el hebreo *nāśāʾ* (cf. 2 Re 18,14; Job 21,3; 1 Cr 15,15; 2 Re 7,8). Por consiguiente, no es necesario postular el verbo arameo *šeqal* como responsable de esa diferencia. En el arameo contemporáneo, *šeqal* tiene el sentido de «levantar» (por ejemplo, los ojos); cf. 1QapGn 21,9. Para una interpretación distinta, cf. M. Black, AAGA[3], 195-196. Por otra parte, también existe en arameo el verbo *nesāʾ*. Cf. 11QtgJob 11,4.

Viene detrás de mí

La expresión *erchesthai opisō tinos* (= «ir/caminar detrás de uno») describe figurativamente el «seguimiento», en cuanto actitud del discípulo. Véanse las «notas» exegéticas a Lc 5,11; 9,23.

Los códices M+, R, Γ, 29, 69, 544 y la versión siro-sinaítica omiten todo el versículo (v. 27), probablemente por homeoteleuton, ya que tanto el v. 26 como el v. 27 terminan de la misma manera: «no puede ser discípulo mío».

v 28 *Porque*

La conjunción *gar* establece una estrecha vinculación entre las máximas anteriores y las dos parábolas siguientes

Construir una torre

El término *pyrgos* (= «torre») se refiere, probablemente, a alguno de los diversos tipos de fortificación que se construían para proteger las casas, las tierras o las viñas Cf Mc 12,1 En opinión de algunos comentaristas, tal vez esa parábola de Jesús no sea pura ficcion, sino que implique una referencia a algún hecho reciente La propuesta, en sí, no parece descabellada, pero tampoco se puede asegurar que ese sea realmente el caso Como posible punto de referencia, se podría aducir el relato de Flavio Josefo sobre las torres que mandó construir Herodes en Jerusalén (cf *Bell* V, 4, 3, nn 156 171) Por su parte, M J Lagrange (*Évangile selon Saint Luc,* 410 411) piensa que el responsable de esa construcción no es un rey —como en la parabola siguiente—, sino algún potentado de la región

Se sienta

Literalmente «habiendose sentado» El participio aoristo *kathisas* funciona aqui como su homologo *anastas* (= «habiéndose levantado») con un verbo en indicativo Esta clase de construccion es típica de Lucas Cf Lc 5,3, 14,31, 16,6, Hch 16,13, 12,21, 25,17

Calcular

Literal y etimológicamente, el verbo *psephizein* hace referencia al modo de contar, para el que se empleaban unas piedrecitas (*psephos = calculus,* en latín) El procedimiento era frecuente en la Antiguedad para transacciones comerciales o para la emisión del voto Cf Polibio, *Hist* V, 26, 13, Heródoto, *Hist* IX, 55, Epicteto, *Disc* III, 15, 8 «Señor, lo primero que debéis hacer es calcular bien de qué se trata, y luego, vuestras propias posibilidades de llevar a cabo la tarea», Filón de Alejandría, *De Abr*, 21, n 105 «La estrategia consiste, fundamentalmente, en una gran tranquilidad para decidir Como aconseja el sentido común, antes de afrontar una guerra hay que calcular escrupulosamente las fuerzas de las que se dispone, de modo que si uno es suficientemente fuerte como para combatir hasta el final, se acepte la batalla, pero si se comprueba que los contingentes de que se dispone son demasiado débiles, lo más lógico será abstenerse de entrar en combate»

v 29 *Empiecen a burlarse de él*

Interpretamos el pronombre *auto* como complemento de *empaizein* (= «burlarse de», «ridiculizar a») y como masculino, con referencia al constructor, pero esta formulación es rara, sobre todo por el genitivo absoluto antecedente *(thentos autou themelion* = «habiendo echado los/el cimiento[s]», *me ischyontos ektelesai* = «no habiendo podido terminar/acabar») Vease BDF, n 423, 1, cf Introduccion general, tomo I, p 185 ¿Podria referirse a la torre *(pyrgos)* «ridiculizar*la*»? De hecho, el P[45] y el códice D omiten el pronombre

v 30 *Ahi teneis a uno que comenzo*

Literalmente «Ese hombre empezó » La fuerza deíctica del demostrativo *houtos* queda notablemente debilitada, de ahí la traducción que ofrecemos

v 31 *¿Que rey ?*

Se trata aqui de un gobernante cuyas responsabilidades se extienden al ambito de la seguridad nacional, no es como en la parábola precedente, *en la que el constructor es una persona privada que pone en juego sus* recursos particulares

Para entablar batalla con otro

El punto de comparación no es la «batalla» propiamente dicha, sino la «victoria» subsiguiente Sobre el empleo de *symballein* en un contexto militar, cf 1 Mac 4,34, 2 Mac 8,23, 14,17 Con un significado diverso se emplea en Lc 2,19, véase en el tomo II la respectiva «nota» exegetica

Con diez mil hombres

Literalmente «con diez mil/diez miles» En 1 Mac 4,29 sale esa misma frase, pero, probablemente, no hay ninguna alusión a ese texto veterotestamentario

v 32 *Y si ve que no puede*

Sobre la construcción *ei de me ge* (= «y si no») veanse las «notas» exegeticas a Lc 5,36, 10,6

Una delegación

Literalmente «una embajada», se emplea el sustantivo abstracto en vez de las personas concretas «delegados», «mediadores», «negociadores» Cf 19,14, Flavio Josefo, *Ant* IV, 8,41, n 296

Para pedir condiciones de paz

Literalmente «(habiendo enviado una delegación) pide lo que/las cosas que (lleven) a la paz» Cf Lc 19,42 Se supone, implícitamente, que el rey más debil está dispuesto a aceptar las condiciones o incluso a rendirse a su adversario Para el significado de *eirēne* (= «paz»), cf Introducción general, tomo I, pp 377 379

La mayoria de los códices más importantes —ℵ², A, D, L, R, W, Θ, Ψ y la tradición textual «koiné»— leen *ta pros eirenēn* (= lo que/las cosas que [llevan] a [la] paz»), pero otros manuscritos —ℵ⁺, Γ, 1241, etc — omiten el relativo neutro *ta* y leen, simplemente, *pros eirenēn* En realidad, esas variantes no afectan al significado Esa misma expresión se emplea en TestXIIJud 9,7 *aitousin hemas ta pros eirēnen* (= «nos piden condiciones de paz»)

¿Hay aquí una alusion al comportamiento de Tohu, rey de Jamat, con respecto a David? H St J Thackeray propuso esa interpretacion en su artículo *A Study in the Parable of the Two Kings* JTS 14 (1913) 389-399 Comparando el texto de los LXX de 2 Sm 8,10, 11,7 *erōte sai (ta) eis eirēnen* con el texto hebreo *šāʾal lešālôm* (cf Sal 122, 6), dedujo que el significado de la frase era «preguntar por su estado», «interesarse por su salud», «saludar» Sería una circunlocución para expresar el vasallaje a un rey más poderoso La interpretación es posible, pero no es, ni mucho menos, evidente

v 33 *Pues así, todo aquel de vosotros*

Como conclusión de sus parábolas, Lucas emplea frecuentemente esta misma fómula *houtōs* (= «así») Cf Lc 12,21, 15,7 10, 17,10, 21,31

No renuncia a todo lo que tiene

Lucas emplea aqui el verbo *apotassesthai* (= «separarse»), igual que en Lc 9,61 («despedirse») Aunque con distinta formulación, en este consejo de Jesús resuenan tanto Lc 12,33 como Lc 18,22 Cf Introducción general, tomo I, p 420 Sobre el significado de «todo», véanse las «notas» exegéticas a Lc 3,16, 4,15, 9,1, sobre el participio *hyparchousin,* véase la «nota» exegética a Lc 8,3

Blinzler, J , *Selbstprufung als Voraussetzung der Nachfolge* BLit 37 (1963 1964) 288-299

Denney, J , *The Word «Hate» in Luke xiv, 26* ExpTim 21 (1909 1910) 41 42

Derrett, J D M , *Nisi dominus aedificaverit domum Towers and Wars (Lk xiv, 28 32)* NovT 19 (1977) 241-261

Dinkler, E , *Jesu Wort vom Kreuztragen,* en *Neutestamentliche Studien* Hom a R Bultmann en su setenta cumpleaños (Berlin 1954) 110 129, reeditado en *Signum crucis Aufsatze zum Neuen Testament und zur christlichen Archaologie* (Tubinga 1967) 77 98

Eichholz, G , *Vom Bauen und vom Kriegfuhren (Luk 14,28 32),* en *Gleichnisse der Evangelien Form, Überlieferung, Auslegung* (Neukirchen Vluyn ³1979) 192 199

Finlayson, T C , *Christ Demanding Hatred Luke xiv, 26* Expos 1/9 (1879) 420 430

Fletcher, D R , *Condemned to Die The Logion on Cross Bearing What Does It Mean?* Int 18 (1964) 156-164

Hunzinger, G -H , *Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas Evangelium,* en *Judentum — Urchristentum — Kirche* (Hom a Joachim Jeremias, ed por W Eltester, Berlín 1960) 209 220

Jarvis, P G , *Expounding the Parables V The Tower builder and the King Going to War (Luke 14 25 33)* ExpTim 77 (1965 1966) 196 198

Julicher, A , *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols , Tubinga 1910, Darmstadt 1963) 202 214

Louw, J , *The Parables of the Tower-Builder and the King Going to War* ExpTim 48 (1936-1937) 478

Mechie, S , *The Parables of the Tower Building and the King Going to War* ExpTim 48 (1936 1937) 235 236

Moore, T V , *The Tower Builder and the King A Suggested Exposition of Luke xiv 25-35* Expos 8/7 (1914) 519-537

Perrin, N , *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Nueva York 1967) 126 128

Schulz, S , *Q Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zurich 1972) 430-433.

Seynaeve, J , *Exigences de la condition chrétienne Lc 14* AsSeign 54 (1972) 64-75

Thackeray, H St J , *A Study in the Parable of the Two Kings* JTS 14 (1913) 389 399

99. *PARABOLA DE LA SAL* (14,34-35)

34 Por supuesto, buena cosa es la sal. Pero si la propia sal se pone sosa, ¿con qué se la podrá volver salada? 35 No sirve ni para el campo ni para el estercolero; simplemente, se tira. ¡El que tenga oídos para oír, que escuche!

COMENTARIO GENERAL

Inmediatamente después de las condiciones para ser discípulo, y en el mismo marco del camino hacia Jerusalén, Lucas añade, sin solución de continuidad, otra parábola, en este caso sobre la sal (Lc 14, 34-35). Su conexión lógica con el pasaje precedente no salta a la vista, en un primer momento; pero no cabe duda que su intención consiste en remachar con un nuevo comentario las condiciones fundamentales para convertirse en discípulo de Jesús.

La parábola está tomada de la fuente «Q»; cf. Introducción general, tomo I, p. 140. Su correspondiente versión, en el Evangelio según Mateo, se encuentra en el discurso de la montaña (Mt 5,13): «Vosotros sois la sal de la tierra. Pero si la sal se pone sosa, ¿con qué se la salará? Ya no sirve más que para tirarla y que la pise la gente». Pero al mismo tiempo, la parábola según Lucas tiene bastantes coincidencias con otra versión del mismo dicho, conservada en Mc 9,50: «Buena cosa es la sal, pero si pierde el gusto, ¿con qué la volveréis salada? Que no falte entre vosotros la sal, y convivid así en paz».

Ni Mateo ni Lucas incluyen esta formulación de Marcos en las respectivas secciones de su narración evangélica, que siguen el orden de los materiales en «Mc» (cf. Mt 17,1-18,9 = Mc 9,2-48; Lc 9,28-50 = Mc 9,2-40); ambos operan una transposición de la parábola a sus contextos particulares: discurso de la montaña, en Mateo; relato del viaje a Jerusalén, en Lucas. En este último, la parábola de la sal queda insertada en su «omisión menor» de los materiales de Marcos (cf. Mc 9,41-10,12, omitido por Lucas; cf. Introducción general, tomo I, p. 124, y «comentario» general a Lc 9,

51-56, en tomo II). Al omitir esta parábola en la sección teóricamente paralela a Marcos, Lucas evita un «duplicado» (cf. Introducción general, tomo I, pp. 144ss). Sin embargo, Lucas recoge ciertos elementos de la versión de Marcos, para reelaborar su redacción del texto proveniente de «Q». Efectivamente, el comienzo de la parábola es semejante a Mc 9,50: *kalon* ... *to halas* (= «buena cosa es la sal»), y ambos emplean el mismo verbo *artyein* (= «volver salado»). Pero Lucas transforma la segunda parte de la versión de Marcos, fijándose en la inutilidad de la sal que se ha puesto sosa. Por último, añade, como conclusión, el errático epifonema sobre la actitud de escucha (v. 35b), que no sale en ninguna de las otras dos redacciones de la parábola. Cf. Lc 8,8.

Desde el punto de vista de historia de las formas, estas máximas sobre la sal son una especie de «semejanza» con elementos metafóricos, que se ha convertido en un «proverbio» popular (cf. R. Bultmann, HST 168), desprovisto de comparación explícita. La formulación suena, prácticamente, como un proverbio de sabiduría profana. Sin embargo, encierra una aplicación, una especie de «moraleja», no tanto por la propia terminología cuanto por el contexto en el que se inscribe. Por eso tiene función «exhortativa» (cf. M. Dibelius, FTG 247), realzada por el apéndice lapidario: «¡El que tenga oídos para oír, que escuche!» (v. 35b).

Por lo que respecta a la interpretación del pasaje, conviene empezar por insistir en las divergencias de las redacciones sinópticas. En la formulación de Mateo, los discípulos —«vosotros»— son «la sal de la tierra» (Mt 5,13a). en acusado paralelismo con «la luz del mundo» (Mt 5,14). La metáfora de la sal describe la influencia de los discípulos sobre el resto de la humanidad; si esa influencia se desvirtúa, el discípulo es un ser inútil, del que hay que prescindir. También en la redacción de Marcos la metáfora de la sal está relacionada con los discípulos, pero no para describir su personalidad —como en Mateo—, sino como expresión del clima que debe presidir las relaciones mutuas de convivencia: «Que no falte entre vosotros la sal, y convivid en paz» (Mc 9,50). Ninguno de estos dos aspectos queda recogido en la formulación de Lucas; aunque hace referencia al «discípulo», no describe su condición (Mt) ni exhorta a la convivencia mutua (Mc), sino que va en otro sentido.

Colocada inmediatamente después de la tríada de condiciones para ser discípulo (Lc 14,26-33), donde el tema es la relación entre Jesús y sus seguidores —o viceversa—, la parábola profundiza esa relación. La sal expresa una actitud de entera disponibilidad, con la que el discípulo ofrece su propio ser —su «vida» (v. 26), su «cruz» (v. 27), «todo lo que tiene» (v. 33)— por fidelidad a Jesús. Lo mismo que la sal puede perder su salinidad, la actitud de entrega total puede deteriorarse. Si se rompe la vinculación al Maestro, ¿con qué se la podrá restaurar? El discípulo no valdrá para nada; habrá que prescindir de él y expulsarle. Igual que el constructor de la torre (vv. 28-30) o el rey batallador (vv. 31-32) pueden verse abocados al más rotundo fracaso de sus intenciones, el discípulo puede correr la misma suerte, aunque su orientación primera haya sido una dedicación al Maestro. La sal es buena y útil mientras conserva su capacidad de sazonar; lo mismo pasa con el discípulo que ha tomado la decisión de seguir a Jesús: mientras conserve su apertura a los retos que impone esa lealtad será útil y provechoso para llevar adelante su misión. En palabras de J. M. Creed, «el verdadero discípulo es como la sal; el discípulo a medias es como una sal insípida, peor que inútil» (*The Gospel according to St. Luke,* 193).

NOTAS EXEGETICAS

v. 34. *Por supuesto, buena cosa es la sal*

La formulación coincide casi a la letra con la frase correspondiente de Mc 9,50; Lucas únicamente añade la conjunción *oun,* traducida en nuestro epígrafe como «por supuesto». En el desarrollo ulterior de la parábola no se especifica en qué consisten las virtualidades de la sal: su capacidad sazonadora, su eficacia como conservante o incluso su poder destructivo (cf. Jue 9,45: «Abimelec ... arrasó la ciudad y la sembró de sal»); pero lo importante es que se reconoce su naturaleza positiva: la sal «es buena». En el Antiguo Testamento, la «sal no aparece nunca en sentido figurativo».

Desde el punto de vista químico, el cloruro de sodio es, por naturaleza, un elemento estable; por eso algunos comentaristas sugieren la posibilidad de que con esta imagen no se haga referencia a la sal común, sino a «alguno de los compuestos salinos existentes en Palestina, que

podían desintegrarse fácilmente por causas físicas o por mezclarse con sulfatos de cal, hasta el punto de resultar inservibles» (cf. E. P. Deatrick, *Salt, Soil, Savor:* BA 25, 1962, 44; O. Cullmann, *Das Gleichnis vom Salz; Zur frühesten Kommentierung eines Herrenworts durch die Evangelisten,* 193-194; F. Hauck, TDNT 1, 229). Es posible que sea así; pero ¿no correríamos el riesgo de un excesivo realismo, precisamente en la explicación de una parábola? De hecho, la comprensión de la figura funciona en cualquiera de las dos hipótesis. Cf. G. Schwarz, *«Kalon to halas»:* BN 7 (1978) 32-35.

Si la propia sal se pone sosa

En sí, el verbo *mōrainein* significa «ser necio» *(mōros)* y, en sentido intransitivo, «entontecer». Aplicado concretamente a la sal, sus connotaciones negativas lo hacen equivalente al hebreo *tāpēl,* que significa «ser/estar desabrido», en Job 6,6: «¿Va uno a comer sin sal lo desabrido?», pero en Lam 2,14 tiene el sentido figurado de «insípido»: «Tus profetas te ofrecían visiones falsas e insípidas (= engañosas)». En ambos casos, los LXX parafrasean el sentido.

Es posible que el término que emplea Marcos: *analon* (= «insulso», «insípido», «desabrido»), represente un intento de traducir literalmente el hebreo *tāpēl;* mientras que la forma de Lucas —el verbo *mōrainein*— insiste en el significado figurativo. Cf. J. Jeremias, *The Parables of Jesus,* 168-169; M. Black, AAGA[3], 166.

En el Talmud babilónico (siglos IV-V d. C.) se conserva un dicho semejante atribuido a Rabí Joshua ben Hananiah (hacia el año 120 d. C.): «Se cuenta que una mula tuvo un potrillo, al que se le colgó una placa en la que se decía que, por parte de padre, era capaz de engendrar cien mil crías. Uno le preguntó al rabino: '¿Cómo es posible que una mula tenga descendencia?' Él respondió: 'Eso son cuentos'. Volvieron a preguntarle: 'Si la sal se pone insípida, ¿con qué se la podrá volver salada? Él contestó: 'Con la cría de una mula'. Le insistieron una vez más: 'Pero ¿puede tener crías un animal estéril como la mula? Y su respuesta fue la siguiente: '¿Puede la sal volverse insípida?'». Un buen ejemplo de la reacción que provocaban en la tradición rabínica las parábolas de Jesús.

¿Con qué se la podrá volver salada?

Lucas emplea el verbo *artyein,* que, propiamente, significa: «proveer», «preparar», pero que también tiene el sentido culinario de «sazonar», «condimentar». La expresión es más literaria y más clásica que la de Mateo —y probablemente la de «Q»—, que emplea el verbo *halizein* (= «salar»). En los papiros del período helenístico sale el verbo *artyein*

(cf. MM 80), pero de *halizein* no hay ni rastro. A pesar de los argumentos de E. P. Deatrick *(Salt, Soil, Savor:* BA 25, 1962, 45-46), que hace suya la traducción de Tyndale y de Lutero, la construcción griega *en tini artythēsetai* no puede significar: «¿qué se podrá salar con ella (con la sal sosa)?»; el sujeto del verbo *artyein* es la propia sal *(to halas),* como en la frase precedente: *ean de kai to halas mōranthē* (= «pero si la propia sal se pone sosa»).

v. 35. *No sirve*

El adjetivo *euthetos* (= «útil», «adecuado») seguido del verbo *einai* (= «ser»; *estin* = «es») aparece igualmente en Lc 9,62.

Ni para el campo ni para el estercolero

En Mt 5,13 se dice que los discípulos son «la sal de la tierra» *(to halas tēs gēs),* con un significado más bien genérico de la palabra *gē* (= «tierra»). Pero aquí, en Lc 14,35, el significado de *gē* es más restringido: «campo», «terreno», «suelo», especialmente por su paralelismo con *kopria* (= «estercolero»). En muchas culturas se ha considerado la sal como fertilizante para determinados terrenos destinados a cultivos hortícolas. Pues bien, la sal desalinizada no sirve como fertilizante; es más, puede ocurrir incluso que desvirtúe las propiedades de los estercoleros. Tiene razón A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 366) al calificar de absoluta pérdida de tiempo cualquier discusión sobre el significado de *gē* y *kopria:* «Carecen de toda significación simbólica. En el ámbito cotidiano hay una infinidad de cosas que, al deteriorarse o al experimentar un proceso de descomposición, pueden servir de abono o de complemento de otros fertilizantes. Pues bien, una sal desvirtuada ni siquiera vale para eso. Así ocurre con los discípulos que pierden la actitud de entrega total a su misión».

Una sugerencia de F. Perles *(Zwei Übersetzungsfehler im Text der Evangelien:* ZNW 19, 1919-1920, 96) quiere ver en la expresión *eis gēn* (= «para el campo») una traducción incorrecta del arameo *letabbālāʾ* (= «para sazonar») debido a una confusión de esta raíz *tbl* con la forma hebrea y aramea *tēbēl.* La versión original sería: *lāʾ letabbālāʾ welāʾ lezabbālāʾ* (= «no para sazonar ni para fertilizar»). Por su parte, M. Black (AAGA[3], 166-167) afirma —sin aducir ninguna documentación— que el término hebreo *tēbēl,* «que se usa en el Targum —¿en qué targum?— sale, a veces, en los LXX con la traducción *gē*». Pues bien, de las dos mil quinientas veces que la palabra *gē* sale en los LXX, sólo en cuatro ocasiones corresponde al hebreo *tēbēl* (cf. Is 14,21; 26,9.18; 1 Cr 16,

30); es más, cuando en el texto hebreo se establece un paralelismo entre *tēbēl* y *'ereṣ,* los LXX traducen ambos términos por *gē.*

Para comprobar exactamente el uso del arameo *tbl* basta con acudir a 11QtgJob 24,8, donde aparece —aunque en forma fragmentaria— ese término: *tb[l'],* o a 11QtgJob 29,3, donde el término sale con toda claridad («sobre la faz de la tierra»). El texto hebreo que se comenta en el targum (Job 34,13; 37,12) trae, en ambos casos, la palabra *tēbēl:* «¿Quién le ha encomendado a él la *tierra?*» (Job 34,13); «para cumplir todos sus encargos sobre la superficie del *orbe*» (Job 37,12). En estos casos, los LXX, o dan una paráfrasis: «que hizo ⟨la tierra⟩ bajo el cielo y todo lo que contiene» (Job 34,13), o traducen: «sobre la tierra» (Job 37,12; el texto masorético es tan confuso, que resulta prácticamente intraducible). Pero uno se pregunta: ¿A qué vienen todas esas disquisiciones? Sumándome a lo dicho por M.-J. Lagrange *(Évangile selon Saint Luc,* 413-414) y J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 196), no veo la contribución de esta sugerencia a una comprensión más exacta del texto griego. Por otra parte, nadie ha explicado cómo el término *zabbālā'* llega a traducirse por *kopria* (= estercolero»).

Simplemente, se tira

Literalmente: «la tiran fuera». Se usa la tercera persona del plural *(ballousin* = «tiran»), con un valor indefinido o como forma impersonal, en sustitución de la pasiva (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 3); lo más probable es que sea un «aramaísmo».

En el contexto de la composición lucana, esta frase es la que recoge con mayor incisividad las exigencias del v. 33, en el episodio precedente.

¡El que tenga oídos para oír, que escuche!

El epifonema conclusivo reproduce a la letra la exclamación final de la parábola de la semilla (cf. Lc 8,8; véase en tomo II la respectiva «nota» exegética). Lo que pretende este comentario de Jesús es provocar en la «gran cantidad de gente» que le acompaña en su camino (cf. v. 25) una decisión positiva por el seguimiento. Cf. «comentario» general a Lc 8, 4-8 en tomo II, p. 715.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 14,34-35

Bauer, J. B., «*Quod si sal infatuatum fuerit*» *(Mt 5,13; Mc 9,50; Lc 14, 34):* VD 29 (1951) 228-230.

Cullmann, O., *Das Gleichnis vom Salz: Zur frühesten Kommentierung*

eines Herrenworts durch die Evangelisten, en *Vorträge und Aufsätze 1925-1962* (ed. por K. Froehlich; Tubinga 1966) 192-201.

— *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus? Les évangelistes, premiers commentateurs du logion:* RHPR 37 (1957) 36-43; reeditado en *La foi et le culte de l'église primitive* (Neuchâtel 1963) 211-220.

Deatrick, E. P., *Salt, Soil Savor:* BA 25 (1962) 41-48.

Dupont, J., *Renoncer à tous ses biens (Luc 14,33):* NRT 93 (1971) 561-582.

Gressmann, H., *Mitteilungen 14. Salzdüngung in den Evangelien:* TLZ 36 (1911) 156-157.

Hauck, F., TDNT 1, 228-229.

Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 168-169.

Nauck, W., *Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship:* ST 6 (1952) 165-178.

Perles, F., *Zwei Übersetzungsfehler im Text der Evangelien:* ZNW 19 (1919-1920) 96.

Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 470-472.

100. *PARABOLA DE LA OVEJA PERDIDA* (15,1-7)

[1] Todos los recaudadores y los descreídos se acercaban a Jesús para escucharle. [2] Pero los fariseos y los doctores de la ley lo criticaban diciendo:

—Ése acoge a los descreídos y come con ellos.

[3] Entonces, Jesús les propuso esta parábola:

[4] —¿Quién de vosotros que tenga cien ovejas, y se le pierda una, no deja las noventa y nueve en el descampado y va en busca de la descarriada hasta encontrarla? [5] Y cuando la encuentra, ¿no la carga sobre sus hombros, lleno de alegría, [6] y se vuelve a su casa y reúne a sus amigos y vecinos para decirles: Alegraos conmigo, porque he encontrado la oveja que se me había perdido?

[7] Os digo que, de la misma manera, habrá más alegría en el cielo por un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de conversión.

COMENTARIO GENERAL

En los episodios anteriores, mientras Jesús sigue camino hacia Jerusalén, acompañado de una gran cantidad de gente (Lc 14,25), enuncia una serie de condiciones para ser discípulo suyo (Lc 14, 26-35). Ahora se vuelve a los fariseos y a los doctores de la ley para contestar, precisamente con nuevas parábolas, a la actitud de estos personajes que le critican porque acoge a los pecadores —o «descreídos»— y se sienta a comer con ellos (Lc 15,2). Las condiciones que Jesús establece como exigencias para el verdadero discípulo terminan con la parábola de la sal (Lc 14,34-35); a ésta se añaden otras tres sobre el sentimiento de alegría, al recuperar lo perdido (Lc 15), y el conjunto se completará ulteriormente con nuevas parábolas y recomendaciones (Lc 16,1-17,10), que dan otros perfiles a la condición del discípulo de Jesús.

Las tres parábolas que constituyen el capítulo: la oveja perdida (vv. 4-7), la moneda extraviada (8-10) y el hijo pródigo (11-32), son tan especialmente características de la figura de Jesús, tal como nos la ofrece Lucas en su recensión evangélica, que esta parte de la narración lucana ha llegado a considerarse como el centro, «el corazón del tercer Evangelio» (L. Ramaroson, *Le coeur du troisième évangile: Lc 15:* Bib 60, 1979, 248-260). No parece probable que, en el estadio I de la tradición evangélica, se hubieran pronunciado estas tres parábolas sucesivamente y en la misma ocasión histórica, a modo de unidad temática. Parece más lógico pensar que proceden de contextos independientes; pero el autor, «con su maestría literaria característica, las combinó en una construcción unitaria en torno a un tema determinado» (cf. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 597). En su conjunto, dan un relieve particular a un tema tan querido de Lucas como es, por una parte, el amor y la misericordia de Dios con respecto a los pecadores y, por otra, la persistente llamada de Jesús al arrepentimiento y a la conversión. De hecho, la tonalidad de «alegría», constitutivo fundamental de las dos primeras parábolas, se refiere explícitamente al propio Dios en los versículos conclusivos de ambas narraciones (vv. 7 y 10).

Sin embargo, las tres parábolas del capítulo 15 forman parte integrante de una unidad más amplia, dentro de la narración del viaje de Jesús a Jerusalén, que comienza en este capítulo y se prolonga hasta el final del relato; desde luego, hasta Lc 18,14, fin de la narración específicamente lucana, y probablemente hasta la conclusión del viaje con la entrada en Jerusalén, es decir, hasta Lc 19, 27. T. W. Manson *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 282) denomina el conjunto de esta sección como «el Evangelio de los marginados», ya que el empleo de materiales procedentes de «L» parece tener como objetivo mostrar la cercanía y la misericordia de Dios para con los que, dentro del pueblo, cargan generalmente con el desprecio, e incluso la condena, por parte de sus semejantes. En las parábolas del capítulo 15 eso es evidente: el pastor que busca la oveja que se le ha perdido; la —¿pobre?— mujer que no descansa hasta encontrar esa moneda que se le ha extraviado; el padre que espera contra toda esperanza la vuelta de su hijo pródigo. Pero el tema se alarga en los episodios siguientes: el administrador desaprensivo (Lc 16,

1-8a), el rico y Lázaro (Lc 16,19-31), los diez leprosos (Lc 17, 11-19), el juez injusto y la pobre viuda (Lc 18,1-8), el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14) e incluso el encuentro con Zaqueo (Lc 19, 1-10). La tonalidad de la última sección del viaje confiere así un matiz característico a la figura de Jesús, tal como la presenta Lucas, y, al mismo tiempo, sirve de preparación —indirectamente, eso sí— al ministerio que Jesús va a desplegar en Jerusalén e incluso a la pasión y muerte del protagonista. Cf. Introducción general, tomo I, pp. 435-436.

Otro enfoque de esta concepción unitaria es el propuesto por C. J. A. Hickling (*A Tract on Jesus and the Pharisees? A Conjecture on the Redaction of Luke 15 and 16:* HeyJ 16, 1975, 253-265). Según el autor, los capítulos 15 y 16 de Lucas formarían una unidad literaria, un pequeño tratado sobre las relaciones entre Jesús y los fariseos. No cabe duda que ese enfoque da un relieve particular a determinados aspectos de esos dos capítulos, especialmente a la diatriba de Jesús contra los fariseos, en Lc 16,14-15; pero, en general, fuerza indebidamente la comprensión de otros muchos datos de contenido que configuran esa presunta unidad textual. De hecho, el capítulo 16 comienza expresamente con una alocución de Jesús «a sus discípulos» (Lc 16,1a); aparte de que interpretar la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-31) como dirigida única y exclusivamente a los fariseos raya los límites de la pura «eisegesis».

Todavía más «eisegética» es la interpretación propuesta por H. B. Kosen (*Quelques remarques sur l'ordre des paraboles dans Luc XV et sur la structure de Matthieu XVIII 8-14:* NovT 1, 1956, 75-80). Según esa interpretación, el principio que guió a Lucas para componer esta unidad (cap. 15) fue una reflexión sobre Jr 31, 10-20, donde el oráculo de restauración se articula en los elementos siguientes: Dios como pastor de Israel («El que esparció a Israel lo reunirá, lo guardará como el pastor de su rebaño»: Jr 31,10b); gemidos y llanto de Raquel («Oíd, en Ramá se escuchan gemidos y llanto amargo: es Raquel que llora inconsolable a sus hijos que ya no viven»: Jr 31,15); lamentos de Efraín, el hijo descarriado y arrepentido de José («Me has corregido y he escarmentado, como novillo indómito; vuélveme y me volveré, que tú eres el Señor, mi Dios. [...] ¡Si es mi hijo querido Efraín, mi niño, mi encanto!»: Jr 31,18.20a). Aun con todo lo sugestivo de esta interpretación,

¿no parece excesivamente rebuscada? Cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 196.

Indudablemente, el capítulo 15 del Evangelio según Lucas es, desde el punto de vista literario, una verdadera obra de arte. Ahora bien: ¿podríamos determinar sus procedimientos de composición? Basta una lectura corrida para percibir espontáneamente cuatro secciones fundamentales: *a)* una introducción general (vv. 1-3); *b)* primera parábola: una oveja que se ha perdido (4-6); *c)* segunda parábola: el extravío de una moneda (8-9); *d)* tercera parábola: la pérdida de un hijo. El estrecho paralelismo entre las dos primeras contrasta con la elaboración literaria de la tercera, aunque todas tienen en común la centralidad del clima de «alegría» por la recuperación del objeto perdido.

Examinemos la introducción (vv. 1-3). La opinión unánime de los comentaristas considera el v. 3 como composición personal de Lucas (véase la respectiva «nota» exegética, con las referencias pertinentes). En cuanto a los vv. 1-2, aunque W. R. Farmer los atribuye a la tradición anterior a Lucas (cf. *Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke:* NTS 8, 1961-1962, 301-316), la postura representada por J. Jeremias, que ve en ellos la mano del escritor, parece mucho más plausible (cf. *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 243-244); el fundamento de esta postura es que, a juicio de muchos investigadores, los vv. 1-2 son prácticamente una reelaboración de Lc 5,29-30 —incluyendo posiblemente el v. 32— donde Lucas retoca por su propia cuenta el texto de Mc 2,15-17. Esta última explicación es, con mucho, más satisfactoria. Hasta cierto punto, parece que hay una tensión entre los versículos introductorios y el resto del capítulo. Efectivamente, según la introducción, Jesús propone «esta parábola» *(tēn parabolēn tautēn),* en singular; pero a continuación siguen tres parábolas, y la fórmula interrogativa de la primera parece sugerir que en el grupo de destinatarios —«los fariseos y los doctores de la ley» (v. 2)— podría haber incluso pastores («¿Quién de vosotros que tenga cien ovejas...?»). Pero tal vez esto suponga hacer decir al texto más de lo que realmente dice.

Las dos parábolas paralelas (vv. 4-6.8-9) tienen cierta correspondencia —de orden literario, naturalmente— con otras dos pará-

bolas sucesivas —grano de mostaza, levadura— en Lc 13,18-21, y con las dos comparaciones que tipifican la exigencia de reflexión y cálculo previo que se le plantea al discípulo (Lc 14,28-32; cf. 12, 24-27). Lo mismo que en las dos parábolas del capítulo 13, los personajes son: un hombre —el sembrador del grano de mostaza (13, 19), el pastor de las cien ovejas (15,4)— y una mujer —la que metió la levadura (13,21), que tenía diez monedas (15,8)— de diversa categoría social: agricultor y ganadero frente a simples amas de casa. La transición entre una y otra parábola se lleva a cabo por medio de la adversativa *ē* (= «o»): *ē tis gynē* (= «O ¿qué mujer...?»: Lc 15,8), igual que en Lc 14,31: *ē tis basileus* (= «O ¿qué rey...?»).

Esto plantea un interrogante: ¿Se trata de dos parábolas ya unidas, originariamente, en el estadio I de la tradición evangélica? La respuesta no puede ser ni afirmativa ni negativa; simplemente no hay datos que justifiquen una determinada postura. Sin embargo, el paralelismo de composición y las coincidencias casi literales en su formulación lingüística ha llevado a muchos investigadores a afirmar que Jesús las pronunció seguidas, tal como las reproduce Lucas (cf. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 283; J. Lambrecht, *Once More Astonished: The Parables of Jesus,* 37-42). Pero hay que señalar que, al menos, las respectivas aplicaciones de ambas parábolas (vv. 7.10) se añadieron seguramente con posterioridad. Bien puede ser que formaran parte de la tradición prelucana —por lo menos el v. 7—, pero no cabe duda que añaden una dimensión alegórica al ensanchar el ámbito de la «alegría» hasta los confines del cielo, es decir, hasta el propio Dios. Por eso tal vez haya que atribuir el origen de esos versículos al estadio II de la tradición evangélica.

Un paso más en el análisis nos llevaría a preguntarnos sobre la posible existencia de esas dos parábolas, ya unidas, en la tradición prelucana. De hecho, en Mt 18,12-13 encontramos un evidente paralelismo con la parábola de la oveja perdida. Las correspondencias entre las dos versiones —Mateo y Lucas— no se agotan en el contenido figurativo, sino que se extienden a la frase generalizante con la que concluye el relato, y que actúa como «aplicación» de orden práctico (Mt 18,14; Lc 15,7); sólo que cada una de esas aplicaciones sigue sus propios derroteros diferenciales. El predominio de las

coincidencias sobre la divergencia de «aplicación» parece indicar que, por lo menos, la primera parábola —la oveja perdida— ya se encontraba en «Q». Esta deducción ha provocado en los comentaristas las más diversas reacciones. Algunos, como T. W. Manson (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke*, 283), insisten en las diferencias que separan ambas recensiones y, llevados de su deseo de atribuir las dos parábolas al propio Jesús histórico, piensan que Mateo tomó su propia formulación de su fuente particular («M»), mientras que las dos parábolas de Lucas procederían directamente de «L». Otros, por ejemplo, G. Schneider (*Das Evangelium nach Lukas*, 324-325) y J. Lambrecht (*Once More Astonished: The Parables of Luke*, 37-42), piensan más bien que las dos parábolas formaban una unidad en «Q»; Mateo no sólo suprimió la parábola de la moneda, sino que reelaboró personalmente la de la oveja, para adaptarla a su contexto particular —discurso comunitario (Mt 18)—, donde Jesús no se dirige a «los fariseos y los doctores de la ley», sino a sus propios «discípulos» («Es voluntad de vuestro Padre del cielo que no se pierda ni uno de esos pequeños»: Mt 18,14). Cf. Introducción general, tomo I, p. 141.

Pero si el conjunto de las dos parábolas se encontraba en «Q», resulta difícil explicar por qué Mateo habría omitido la segunda, la de la moneda extraviada. Eso supondría una disgregación de la unidad originaria —sin justificación aparente, ya que, en otros casos, conserva las dos parábolas sucesivas: grano de mostaza y levadura (Mt 13,31-33), el tesoro y la perla (Mt 13,44-46)— y además iría contra el postulado fundamental de «Q», a saber: que precisamente esos pasajes son propios de Mateo y Lucas, sin la menor presencia en Marcos.

Personalmente considero como más probable que Lucas encontrara en «Q» la parábola de la oveja perdida; y en cuanto a la segunda —la de la moneda—, o la tomó de su fuente «L» o, simplemente, la compuso él por su cuenta, en paralelismo con la otra. En la Introducción general (p. 149) ya he optado por la primera alternativa, y esa opción parece confirmarse por un estudio lingüístico de la parábola, como el llevado a cabo por J. Jeremias (*Die Sprache des Lukasevangeliums*, 243-248). En la hipótesis de que las dos parábolas se remontaran al estadio I de la tradición evangélica, *de*

ninguna manera podrían haberse pronunciado en la misma ocasión. R. Bultmann (HST 171) cree que la segunda parábola es creación de la primitiva comunidad y no del Jesús histórico, ya que la primera contiene su propia aplicación (v. 7); lo mismo piensa E. Klostermann *(Das Lukasevangelium,* 155). Véanse, con todo, las puntualizaciones de J. Dupont *(Les béatitudes* II, 248). En lo que sí tiene razón Bultmann es en considerar la formulación de Mateo como la versión más primitiva de la parábola de la oveja. La recensión de Lucas presenta signos evidentes de un trabajo redaccional para adaptar la formulación al tema común que desarrollan las tres parábolas del capítulo 15; los retoques redaccionales se aprecian en la sustitución del verbo original *planasthai* (= «extraviarse», «vagar errante») —en sus formas *planēthē* (aoristo de subjuntivo de la voz pasiva) y *planōmenon* (participio presente de la misma voz)— por el verbo *apollynai* (= «perder») —en participio de aoristo activo: *apolesas,* y en participio de perfecto segundo de la voz pasiva: *apolōlos,* neutro sustantivado—, que cuadra mejor en el contexto «perder»/«encontrar», dominante en todo el capítulo. J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 40, 42, 69-70, 103, 177) aboga por la mayor antigüedad de la formulación de Lucas; pero la mayoría de sus argumentos no resultan mínimamente convincentes (cf. W. L. Peterson, *The Parable of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics:* NovT 23, 1981, 139-141).

Otras dos recensiones de esta parábola de la oveja perdida se encuentran en la literatura apócrifa; concretamente, en el Evangelio copto según Tomás (EvTom 107) y en un escrito perteneciente al ámbito del gnosticismo, el *Evangelio de la verdad* (EvVerd 31, 35-32,9). Los respectivos textos rezan así:

> «Jesús dijo: 'El Reino se parece a un pastor que tenía cien ovejas. Una de ellas, la más grande, se extravió. El pastor dejó a las noventa y nueve y se fue en busca de aquella oveja, hasta encontrarla. Aún exhausto por la fatiga, le dijo a (la) oveja: 'Eres mi preferida; te quiero a ti más que a las (otras) noventa y nueve'» (EvTom 107).
>
> «Él [el Hijo querido] es el pastor que dejó a las noventa y nueve ovejas que no habían abandonado la grey, y se fue en busca de la que se había descarriado. Al encontrarla, se llenó

de alegría. El 99 es número imperfecto y se adjudica a la mano izquierda, pero pasa a la derecha al conseguir la unidad perdida» (EvVerd 31,35-32,9).

Como se ve, hay ciertos detalles en estas dos formulaciones que las distinguen sensiblemente de sus correlativas en la tradición sinóptica. El Evangelio según Tomás transforma explícitamente la narración en una parábola del Reino y añade un toque sentimental que no aparece en las versiones canónicas: la predilección del pastor por la oveja extraviada. Por su parte, el Evangelio de la Verdad muestra nítidamente los rasgos de influencia gnóstica, sobre todo por las peculiaridades de su aritmología; sobre este aspecto, véase K. Grobel, *The Gospel of Truth* (Nashville 1960) 129-131. También se ha dicho en ocasiones que la narración del Evangelio según Tomás transmite, igualmente, una enseñanza de carácter gnóstico (cf. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus,* 99; véase J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 205; W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen,* 195-196).

Contra esta afirmación ha reaccionado violentamente —y, al parecer, con buenas razones— W. L. Peterson *(The Parable of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics:* NovT 23, 1981, 137-138); pero cuando apura su argumentación para imponer la prioridad de la forma apócrifa sobre las dos recensiones evangélicas (cf. *art. cit.,* 147), no puedo aceptar su teoría. A mi juicio, la predilección del pastor por la extraviada depende de la tradición del cuarto Evangelio, que presenta directamente a Jesús como «el Buen Pastor» (cf. Jn 10,11-17); por otra parte, la transformación del relato en la parábola del Reino difícilmente puede considerarse como indicio de prioridad con respecto a las recensiones sinópticas. Un tipo de argumentación, que pretende ver en la forma del Evangelio según Tomás una sintonía con las connotaciones escatológicas de Ez 34,16 y una presunta intencionalidad xenófoba, no basta para fundamentar adecuadamente una sólida conclusión sobre su prioridad originaria.

Desde el punto de vista de historia de las formas, no hay duda que el pasaje es una auténtica «parábola» (cf. C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino,* 25) o, en la terminología de R. Bultmann

(HST 171), una «semejanza». La «parábola» se introduce con una pregunta retórica y se completa con una aplicación de carácter práctico (v. 7).

El marco narrativo de la parábola (vv. 1-2) introduce una situación dialéctica: Jesús, de camino hacia Jerusalén, se ve rodeado, por una parte, del deshecho de la sociedad palestinense contemporánea, «recaudadores y descreídos», que se acercan para escucharle (v. 1), y por otra, de los estratos más distinguidos de aquella misma sociedad, «los fariseos y los doctores de la ley», que critican su cercanía a los indeseables (v. 2). La situación es semejante a la que se había producido anteriormente, con motivo del llamamiento de Leví (Lc 5,29-32).

La parábola propiamente dicha (vv. 4-6) tiene función justificante: es una defensa del comportamiento de Jesús; en esto coinciden, básicamente, las tres parábolas. En la introducción queda bien claro quién es el referente de la oveja «perdida», de la moneda «extraviada», del hijo «perdido» y «encontrado». Pero el sentido fundamental de la parábola no reside exclusivamente en la iniciativa espontánea del pastor que se lanza en busca de esa oveja que se le ha perdido, sino que incluye sustancialmente la celebración jubilosa del encuentro. El entusiasmo con el que un ganadero de clase media se decide a abandonar un hato de noventa y nueve cabezas, para ponerse en busca de la única que se le ha descarriado, es la base de la posterior alegría que se expresa en la celebración. Precioso símbolo de la misericordia de Dios, cuya iniciativa salvífica se manifiesta en el ministerio de Jesús volcado hacia los «pecadores» —«recaudadores y descreídos» (v. 1)—, que son realmente los «extraviados». Con la narratividad de una «parábola» se expresa, en este momento del relato, la misma idea que ulteriormente le servirá a Jesús para definir su propio ministerio: «El Hijo de hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10).

La aplicación de la parábola (v. 7) ensancha el horizonte estrecho del simbolismo específico para proyectarlo hacia una nueva dimensión: la «alegría» que se experimenta en el cielo. La razón de esa trascendencia no consiste precisamente en que la búsqueda ha sido fructífera, sino concretamente en la realidad de que «un pecador» —un «perdido»— ha llegado a la «conversión». La adición de este versículo a la parábola propiamente dicha subraya que el

hecho de la conversión no es algo automático y puramente individual, sino que se produce por la generosa y benévola iniciativa del pastor. Aun en el caso de que la aplicación (v. 7) ya formara parte de la tradición prelucana, no se puede negar que concuerda perfectamente con una temática tan característica de Lucas como la conversión (cf. Introducción general, tomo I, pp. 399-402). Véase C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino,* 117.

No hay por qué reducir el mensaje de la parábola, como supone N. Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus,* 100), a un sistema de polaridades: «dolor y gozo, crisis inesperada que invierte todos los valores, instauración de un nuevo clima de celebración y regocijo». Esa interpretación comporta un desenfoque radical del sentido de la parábola, que no es precisamente la descripción de un cambio, sino que se centra más bien en la «alegría» (de Dios) por «encontrar» a un «pecador» que se había «perdido».

NOTAS EXEGETICAS

v. 1. *Todos los recaudadores y los descreídos*

Esta misma combinación —prelucana— de dos categorías de personajes, que representaban dos estratos de la sociedad palestinense contemporánea, ya ha aparecido anteriormente en el curso de la narración: Lc 5,30 (véase en tomo II la respectiva «nota» exegética; cf. F. Herrenbrück, *Wer waren die Zöllner?:* ZNW 72, 1981, 178-194) y Lc 7,34. En el Evangelio según Lucas esas dos clases de personas tipifican a los marginados, a los escépticos, a los desaprensivos. Aquí concretamente acuden a escuchar a Jesús, como lo habían hecho antes con Juan, el Bautista (cf. Lc 3,12-13); así forman el contrapunto con los fariseos y los doctores de la ley, empecinados en su «crítica».

Sobre el significado de *telōnai,* véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 3,12. El uso hiperbólico del adjetivo «todos» (*pantes*) queda expuesto en las «notas» exegéticas a Lc 3,16; 4,15; 9,1. Algunos manuscritos, como el códice W y las versiones latinas y siríacas, omiten el adjetivo *pantes.*

Se acercaban a Jesús para escucharle

Lucas emplea, una vez más, la llamada «conjugación perifrástica»: un tiempo del verbo *eimi* (= «ser», «estar») —aquí, el imperfecto *ēsan* (= «estaban»)— con participio de presente (*engizontes* = «acercándo-

se»). Cf. Introducción general, tomo I, pp. 205-209. Según W. R. Farmer (*Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke:* NTS 8, 1961-1962, 303), este uso gramatical, «al comienzo de una introducción», no es típico de Lucas, sino prelucano. Pero esa afirmación de Farmer resulta extraña, puesto que el propio Lucas emplea esa misma construcción al principio de determinados pasajes de indiscutible cuño lucano (cf. Lc 1,21; 2,33; 3,23; 4,31, etc.).

v. 2. *Los fariseos y los doctores de la ley*

Para la descripción de los personajes, véanse en tomo II las «notas» exegéticas a Lc 5,17.21. En Lc 5,30, la presentación de los críticos sigue este mismo orden (*hoi pharisaioi kai hoi grammateis),* mientras que, por lo general, la sucesión presenta el orden inverso (cf. Lc 5,21; 6,7; 11,53; véase, con todo, Lc 7,30; 14,3). En cuanto a la conjunción *te,* que, en correlación con *kai (te ... kai)* significa: «y ... y», es decir, «ambos», la tradición textual se divide: la incluyen el P^{75} y los códices ℵ, B, D, L, Θ, etc.; la omiten los códices W, Ψ, $f^{1.13}$ y la tradición textual «koiné».

Lo criticaban

La actitud es la misma que se describe en Lc 5,30 y que, más adelante, en Lc 19,7, repercutirá en todos los que acompañan a Jesús. El imperfecto *diegongyzon* subraya la continuidad de la acción; no es un acto, es una actitud de crítica.

Ése

El demostrativo *houtos* se usa aquí en sentido peyorativo. Las críticas coinciden prácticamente con las expresadas en Lc 5,29-32, sobre todo en el v. 30. Cf. Lc 7,39. Lo que se critica en esta situación concreta tendrá resonancias posteriores en los escritos midrásicos del judaísmo; véase, especialmente, el *Midrás Tannaín: Mek. Amalek,* 3, sobre Éx 18,1 (65a), donde se prohíbe a todo judío observante la familiaridad con los descreídos y agnósticos. Cf. Str.-B., 2, 208.

Come con ellos

Véase, a este propósito, el incidente de Antioquía, que enfrentó a personajes como Pedro y Pablo (cf. Gál 2,12-13).

v. 3. *Les propuso esta parábola*

El texto dice expresamente: *parabolēn,* en singular. Pero, en realidad, el término introduce las tres parábolas que siguen a continuación, sin que

haya un verdadero corte narrativo hasta Lc 16,1, donde se produce un cambio de auditorio. Por eso algunos comentaristas proponen traducir el término *parabolēn* por «discurso en parábolas» (cf. A. Loisy, *L'Évangile selon Luc,* 392; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc,* 416). Es posible que el término *parabolēn* —en singular— sea la introducción primitiva a la parábola del hijo pródigo (vv. 11-32), en un primer estadio de la redacción, antes de que el evangelista completara todo el capítulo mediante la inserción de las otras dos parábolas, creando así un tríptico sobre la dialéctica: «perdido»/«encontrado».

Sobre la construcción gramatical de la frase, véase la «nota» exegética a Lc 5,36 en tomo II, pp. 547s.

v. 4. *¿Quién de vosotros...?*

La frase es aquí: *tis anthrōpos ex hymōn* (= qué hombre de entre vosotros»), una variante de la habitual y más simple *tis ex hymōn* (= «quién de entre vosotros», «quién de vosotros»). Véase la «nota» exegética a Lc 11,5. Obsérvese el paralelismo con la pregunta retórica que introduce la parábola siguiente: *tis gynē* (= «qué mujer»: v. 8).

El protagonista es indudablemente un «pastor», aunque no se le designe como tal. La imagen del pastor, como símbolo de un Dios cercano y afectuoso, tiene raíces veterotestamentarias (cf. Sal 23,1-3; Ez 34,11-16).

Que tenga cien ovejas

Literalmente: «teniendo *(echōn)* cien ovejas». En vez del participio *(echōn),* el códice D trae el pronombre relativo seguido de futuro: *hos hexei* (=literalmente: «que tendrá»). En la parábola propiamente dicha hay un contraste interno entre el número absoluto, «cien», y «una», la que se extravía. Ahí radica precisamente el sentido de la parábola: la categoría del pastor se mide por su decisión de ir en busca de esa única oveja que se le ha extraviado, aunque tenga que abandonar a las otras noventa y nueve. Pero también hay otro contraste con la parábola siguiente. Aquí se trata de un propietario que, aunque no es inmensamente rico, tiene su buena cantidad de ganado; mientras que, en la otra parábola, la protagonista es más bien pobre, ya que sólo tiene diez monedas. En cuanto al uso y significado de los números cien, noventa y nueve, diez y uno, en las máximas rabínicas de origen palestinense, cf. Pea 4,1-2. Véase Str.-B., 1, 784-875. Cf. Gn 32,14.

Se le pierda

Literalmente: «(habiendo) perdido» *(apolesas).* En vez del participio aoristo, los códices B+ y D ponen el subjuntivo *apolesē,* con valor de

futuro (= «perderá»; véase la frase precedente: *hos hexei* = «que tendrá»).

La pérdida de una de las reses no sólo provoca la ansiedad y la desazón del ganadero, sino que acrecienta su estima por la descarriada, hasta el punto de sacrificar el cuidado de las otras noventa y nueve para buscar y recuperar la que se le ha perdido.

No deja las noventa y nueve en el descampado

J. Jeremias (*The Parables of Jesus,* 133) piensa que el pastor habría contado sus ovejas al irlas metiendo en el aprisco para pasar la noche. Es posible; pero no deja de ser irrelevante. Lo que realmente deformaría el sentido de la parábola sería preguntarse por la verosimilitud de que un pastor pueda dejar a sus ovejas —unos animales tan ingenuos— en un descampado, es decir, sin su protección personal. En su versión correspondiente, Mateo sustituye ese «descampado» (*erēmos*) por «el monte» (*epi ta orē:* Mt 18,12). Tratándose de Palestina, cualquiera de esas dos localizaciones es perfectamente verosímil; de hecho, hoy día los beduinos, tanto de Jordania como de Israel, apacientan a sus rebaños en grandes extensiones, predominantemente rocosas, que van desde Belén hasta los límites del Mar Muerto. Toda esa comarca puede perfectamente denominarse: el «desierto» (descampado) o el «monte» (la montaña). Por tanto, no hay necesidad de acudir —como hace J. Jeremias (*The Parables of Jesus,* 39-40, 133)— a una presunta frase aramea, como *beṭûrā̓,* para explicar las respectivas variantes en Mateo y Lucas. Se podría pensar que la expresión de Lucas está inspirada en 1 Sm 17,28 (LXX). Cf. E. F. F. Bishop, *The Parable of the Lost or Wandering Sheep: Matthew 18.10-14; Luke 15.3-7:* ATR 44 (1962) 44-57.

En tiempos recientes —hace sólo cuarenta años—, un cabrero llamado Muhammed edh-Dhib, que andaba buscando una de sus cabras por los riscos de la ribera nordoccidental del Mar Muerto, descubrió casualmente la gruta 1 de Qumrán, y eso sucedió en 1947. Véase R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (Londres 1973) vii, n. 1.

Y va en busca de la descarriada

Cualidad típica de un pastor responsable. Cf. Ez 34,11-12.16; Jn 10, 11-12. Se supone, lógicamente, que un pastor que ama a su rebaño tiene que reaccionar de esa manera. Cf. Lc 19,10.

Hasta encontrarla

La frase expresa la incansable tenacidad del pastor. La formulación positiva de Lucas contrasta con la de Mateo, que enuncia una mera hipó-

tesis: «Y si llega a encontrarla...» (Mt 18,13). El texto comúnmente aceptado lee: *heōs heurē auto,* pero algunos códices —ℵ, A, N, Δ, Ψ, $f^{1.13}$, etc.— leen, más bien: *heōs hou heurē auto;* pero, de hecho, la variante no incide sobre el significado.

v. 5. *La carga sobre sus hombros*

Este detalle falta en la narración correspondiente de Mateo (Mt 18,13). Según J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 134), esa acción era imprescindible, ya que una oveja descarriada debería de yacer exhausta e inerte, incapaz de andar por sí misma, aunque se la aguijonease con insistencia. También esto es posible; pero la parábola no va por ahí. El detalle es una expresión de cariño. Tal vez sea un toque literario del propio Lucas, inspirado en ciertas representaciones artísticas del antiguo Oriente sobre el tema del *kriophoros,* una figura conocida no sólo en el mundo cultural asirio, e incluso en Siria hacia los siglos X-VIII a. C., sino también en el arte griego contemporáneo, por ejemplo, Hermes Crióforo (cf. Pausanias, *Boeotia* IX, 22, 1). Véase Calpurnio de Sicilia, *Eclog.,* 5, 39; cf. A. Parrot, *Le «bon pasteur»: À propos d'une statue de Mari,* en *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud* (2 vols.; París 1939) 1, 171-182; G. E. Wright, *The Good Shepherd:* BA 2 (1939) 44-48; V. Muller, *The Prehistory of the «Good Shepherd»:* JNES 3 (1944) 87-90.

La famosa estatua de mármol que representa al Buen Pastor, obra del siglo III d. C., y actualmente en el museo de Letrán, de Roma, procede, con toda probabilidad, de alguna de las catacumbas romanas, y está inspirada indudablemente en este pasaje (y en Jn 10,11). Cf. Is 40,11; 49,22. Véase O. Marucchi, *Manual of Christian Archeology* (Paterson NJ. 1935) 338-340; J. Stevenson, *The Catacombs: Rediscovered Monuments of Early Christianity* (Londres 1978) 98-100; J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (Princeton 1951) 383-384 y fig. 167.

v. 6. *Reúne a sus amigos y vecinos*

También este detalle falta en la parábola correspondiente de Mateo (cf. Mt 18,13). Nótese, sin embargo, el paralelismo con el siguiente v. 9 (la mujer). El verbo *synkalein* (= «reunir», «convocar») es uno de los favoritos de Lucas; cf. Lc 9,1; 23,13; Hch 5,21; 10,24; 28,17.

Alegraos conmigo

Invitación a compartir la alegría, porque la búsqueda se ha visto coronada por el éxito. El tema volverá a sonar, aunque con sus propias peculiaridades, en los siguientes vv. 9.22-24. Se toca una fibra que atraviesa las tres parábolas del capítulo.

v. 7. *Os digo que, de la misma manera*

Sobre esta conclusión —igual a la del v. 10— véase la «nota» exegética a Lc 14,33.

Habrá más alegría

El futuro *estai* (= literalmente: «será») se refiere, probablemente, al horizonte escatológico del día del juicio. Sobre la construcción: *chara estai epi ... ē epi ...,* con sentido comparativo («más alegría por ... que por ...»), cf. Introducción general, tomo I, p. 208.

En el cielo

Puede tratarse de una circunlocución para expresar el nombre divino («Dios se alegrará más...»); en el v. 10, la fórmula es distinta («se alegran los ángeles de Dios»), pero sin variación del sentido y de la referencia a Dios.

La aplicación de la parábola opera una transposición y ensancha el horizonte: la celebración jubilosa de aquí abajo alcanza al mismo cielo y al propio Dios. Y es natural; porque, de hecho, encontrar lo perdido es el resultado de una benévola iniciativa del amor de Dios, que busca al pecador descarriado.

Por un pecador que se convierte

Tanto M. Black (AAGA[3], 184) como J. Jeremias *(Die Sprache des Lukasevangeliums, 247)* defienden el origen prelucano de esta formulación, que reproduciría una frase aramea con una presunta aliteración entre *ḥedwāʾ* (= «alegría») y *ḥadāʾ ḥāṭeyāʾ* (= «un pecador»). Es posible. Sobre el verbo *metanoein* (= «convertirse»), cf. Introducción general, tomo I, p. 399.

Noventa y nueve justos que no tienen necesidad de conversión

Si esos «noventa y nueve» hacen referencia implícita a «los fariseos y los doctores de la ley», la conclusión no puede ser más irónica; se trataría, entonces, de «noventa y nueve» que presumen de «justos». Pero posiblemente no es más que una de las típicas exageraciones de Lucas, aplicada aquí a la enorme satisfacción que se experimenta en el cielo —Dios mismo— cuando un pecador se convierte. Cf. Ez 18,23. La alegría que proporcionan noventa y nueve justos, que no tienen necesidad de convertirse, no tiene ni punto de comparación con el júbilo desbordante que embarga al propio Dios, cuando un pecador, un «descreído» —aunque no sea más que «uno»— se arrepiente de sus maldades. La buena noticia del amor de Dios hacia los pecadores, que es el

núcleo de la proclamación de Jesús, es un aspecto favorito de la teología de Lucas, y aquí, «en esta parábola, alcanza su grado máximo de concentración» (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 196). Véase Introducción general, tomo I, p. 436.

Nótese, finalmente, el contraste con la aplicación que cierra el pasaje de Mateo: «Pues lo mismo: es voluntad de vuestro Padre del cielo que no se pierda ni uno de esos pequeños» (Mt 18,14). El énfasis no está en la «alegría», sino en la «voluntad» salvífica del «Padre».

BIBLIOGRAFIA GENERAL SOBRE EL CAPITULO 15

Adam, A., *Gnostische Zuge in der patristischen Exegese von Luk 15,* en SE III (TU 88; ed. por F. L. Cross, Berlín 1964) 299-305.

Cantinat, J., *Les paraboles de la miséricorde (Lc XV, 1-32).* NRT 77 (1955) 246-264.

Dupont, J., *Réjouissez-vous avec moi! Lc 15,1-32* AsSeign 55 (1974) 70-79.

Farmer, W. R., *Notes on a Literary and Form-Critical Analysis on Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke.* NTS 8 (1961-1962) 301-316.

Giblin, C. H., *Structural and Theological Considerations on Luke 15* CBQ 24 (1962) 15-31.

Hickling, C. J. A., *A Tract on Jesus and the Pharisees? A Conjecture on the Redaction of Luke 15 and 16.* HeyJ 16 (1975) 253-265.

Jeremias, J., *Tradition und Redaktion in Lukas 15* ZNW 62 (1971) 172-189.

Kossen, H B., *Quelques remarques sur l'ordre des paraboles dans Luc XV et sur la structure de Matthieu XVIII 8-14* NovT 1 (1956) 75-80.

Lambrecht, J , *Parabels over «het verlorene» (Lc 15):* «Collationes» 22 (1976) 449-479.

Perrin, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Nueva York 1967) 90-102.

Ramaroson, L., *Le coeur du troisième évangile: Lc 15.* Bib 60 (1979) 248-260.

Rasco, E., *Les paraboles de Luc XV. Une invitation à la joie de Dieu dans le Christ,* en *De Jésus aux évangiles: Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques* (Hom. a J. Coppens; ed. por I. de la Potterie; 2 vols.; Gembloux 1967) 165-183.

Soltau, W., *Die Anordnung der Logia in Lukas 15-18*. ZNW 10 (1909) 230-238.

Waelkens, R., *L'Analyse structurale des paraboles. Deux essais Luc 15,1-32 et Matthieu 13,44-46* RTL 8 (1977) 160-178.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 15,1-7

Bishop, E F F., *The Parable of the Lost or Wandering Sheep Matthew 18 10-14, Luke 15 3-7* ATR 44 (1962) 44-57.

Bussby, F , *Did a Shepherd Leave Sheep upon the Mountains or in the Desert? A Note on Matthew 18 12 and Luke 15 4*. ATR 45 (1963) 93-94.

Buzy, D., *La brebis perdue* RB 39 (1930) 47-61.

Cantinat, J , *La brebis et la drachme perdues (Lc 15,1 10)* AsSeign 57 (1965) 24-38.

Derrett, J. D. M., *Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin* NTS 26 (1979-1980) 36-60.

Dupont, J., *Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue,* en *Jésus aux origines de la christologie* (ed por J. Dupont; Gembloux-Lovaina 1975) 331-350.

— *L'opzione pastorale nella parabola della pecora smarrita (Mt 18,12-14),* en *Chiesa per il mondo Miscellanea teologico-pastorale nel LXX del card Michele Pellegrino...* (2 vols.; ed. G. Ghiberti; Bolonia 1974) 1, 97-104.

— *La parabole de la brebis perdue (Matthieu 18,12-14, Luc 15,4-7).* Greg 49 (1968) 265-287.

Faccio, H., *De ove perdita (Lc 15,3-7)* VD 26 (1948) 221-228.

Galbiati, E , *La parabola della pecora e della dramma ritrovate (Luca 15,1-10)* BeO 6 (1964) 129-133.

Jeremias, J , *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 38-40 y 132-136.

Kamphaus, F , « *zu suchen, was verloren war» Homilie zu Lk 15, 1-10* BibLeb 8 (1967) 201-204.

Linnemann, E., *Jesus of the Parables Introduction and Exposition* (Nueva York 1966) 65-73.

Monnier, J., *Sur la grâce, à propos de la parabole de la brebis perdue* RHPR 16 (1936) 191-195.

Perkins, P., *Hearing the Parables* (Nueva York 1981) 29-33, 38, 47 y 52.

Peterson, W. L., *The Parable of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics* NovT 23 (1981) 128-147.

Schmidt, W., *Der gute Hirt: Biblische Besinnung über Lukas 15,1-7:* EvT 24 (1964) 173-177.

Schnider, F., *Das Gleichnis vom verlorenen Schaf und seine Redaktoren: Ein intertextueller Vergleich:* «Kairos» 19 (1977) 146-154.

Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 387-391.

Topel, J., *On Being «Parabled»:* TBT 87 (1976) 1010-1017.

Trilling, W., *Gotes Erbarmen (Lk 15,1-10),* en *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien: Beispiele gattungsgemässer Auslegung* (Munich 1969) 108-122.

101. *PARABOLA DE LA MONEDA PERDIDA* (15,8-10)

8 O también, ¿qué mujer que tenga diez monedas, si pierde
una de ellas, no enciende un candil, barre toda la casa y busca
con sumo cuidado hasta encontrala? 9 Y cuando la encuentra,
¿no reúne a sus amigas y vecinas para decirles: Alegraos con-
migo, porque he encontrado la moneda que había perdido?
10 Os digo que, de la misma manera, hay alegría entre los
ángeles de Dios por un pecador que se convierte.

COMENTARIO GENERAL

La segunda parábola de ese tríptico que Lucas introduce en su narración del viaje de Jesús a Jerusalén está en casi perfecto paralelismo con la precedente. Aquí se trata de una mujer que ha perdido una moneda y se pone a buscarla con el mayor esmero. Y cuando la encuentra, también ella reúne a sus amigas y vecinas, para que compartan su satisfacción por haber encontrado lo que se le había perdido (Lc 15,8-9). Y también aquí, como apéndice de la parábola, se añade una aplicación de carácter práctico (v. 10).

En el «comentario» general a la parábola precedente hemos expuesto las razones por las que preferimos considerar esta segunda narración como derivada de «L», según hemos indicado. En cuanto a su forma, o género literario, podemos clasificarla igualmente como *«parábola» o como «semejanza» (cf. «comentario» general a* Lc 15, 1-7, en parágrafo 100).

El mensaje de esta segunda parábola coincide, prácticamente, con el de la anterior. De hecho, sólo cambian los protagonistas y los respectivos objetos: en vez de un ganadero de clase media, una mujer pobre, y en lugar de las cien cabezas de ganado, una pequeña suma de diez monedas. ¿Pretende tal vez Lucas presentar a su protagonista como una mujer más bien avara? De todos modos no es ése el punto de la narración. Lo importante es que la figura de la mujer tipifica la iniciativa de Dios, que se afana insistentemente por encontrar al «descreído», al pecador, como se enuncia en el

versículo introductorio (v. 2). La aplicación (v. 10), añadida al cuerpo narrativo, alegoriza el significado de la parábola, confiriéndole una dimensión trascendente: la «alegría», la celebración, no se agota en el mero círculo de lo humano, sino que trasciende hasta «los ángeles de Dios», es decir, hasta Dios mismo.

Por consiguiente, ambas parábolas insisten en la misma idea: por la predicación de Jesús, la iniciativa salvífica y la benevolencia de Dios rebasan todas las fronteras humanas, incluso el alejamiento del pecador, al que buscan insistentemente para que se convierta. Si un pobre ser humano despliega tales energías para recobrar una pérdida de sus posesiones, ¿cuánto mayor será la actividad de Dios para recuperar lo que, por derecho, es inalienablemente suyo? Así es como, en el Evangelio según Lucas, Jesús responde a las críticas de los fariseos y de los doctores de la ley, que le echan en cara su familiaridad con la gente de más baja ralea.

NOTAS EXEGETICAS

v. 8. *¿Qué mujer...?*

Recuérdese el paralelismo con la pregunta retórica del v. 4, que introducía la parábola precedente. Cf. Introducción general, tomo I, p. 321. Aquí la construcción sintáctica no es totalmente regular, ya que *tis gynē* es un nominativo absoluto (sobre el *casus pendens,* cf. Introducción general, tomo I, pp. 208-209.

Que tenga diez monedas

Literalmente: «teniendo diez dracmas». La antigua «dracma» era una moneda de plata, cuyo valor no se puede determinar más que comparativamente. Una *drachmē* ática equivalía a un cuarto de siclo, patrón plata, moneda corriente en Palestina (cf. Flavio Josefo, *Ant.* III, 8, 2, n. 195). En el ejército de Herodes el Grande, los soldados rasos cobraban ciento cincuenta dracmas, y los oficiales, naturalmente, una cantidad superior (cf. Flavio Josefo, *Bell.* I, 16, 3, n. 308). Pero los soldados de Marco Antonio sólo percibían cien dracmas por cabeza, señal de la tacañería del jefe (cf. Apiano, *Bell. civ.* III, 7, 43, n. 177). En un tiempo, el valor adquisitivo de un dracma era considerable, tanto que llegaba para comprar una oveja; equivalía prácticamente al salario de una jornada. Sin embargo, en tiempos de Nerón, la *drachmē* quedó sustituida por el *denarius,* con paridad monetaria; pero el *denarius* era la seismilésima

parte de un «talento» *(talanton)* o la centésima parte de una «libra» o «mina» *(mna)*. En cualquier caso, diez dracmas no era una suma importante de dinero. La palabra *drachmē* no sale más que en este pasaje en todo el Nuevo Testamento. Cf. W. Pesch, EWNT 1, 855-857; H. Chantraine, *Drachme,* en *Der kleine Pauly* (5 vols.; ed. por K. Ziegler/ W. Sontheimer; Stuttgart 1964-1975) 2, 155-156.

Según J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 133), E. F. F. Bishop y otros comentaristas, las diez dracmas eran parte de la dote de la mujer y equivalían a nuestras «arras», ya que, para la ceremonia del matrimonio, la novia llevaba el velo nupcial cubierto de monedas (cf. S. Weir, *A Bridal Headdress from Southern Palestine:* PEQ 105, 1973, 101-109 y láminas V-XII); así se explica su interés por recuperar esa moneda que se le había perdido. Pero, como ya apuntaba E. Klostermann en la primera edición de su comentario *(Das Lukasevangelium,* 157), el texto no da el menor indicio de que ésa sea la auténtica interpretación de las diez monedas.

Si pierde una

El texto comúnmente aceptado es: *ean apolesē drachmēn mian* (= «si pierde una dracma»); pero el códice D suaviza los problemas sintácticos, a los que aludíamos anteriormente, sustituyendo esa oración condicional por el participio de aoristo en construcción paratáctica: *kai apolesasa mian* (= «y habiendo perdido una»).

El paralelismo entre las dos parábolas no se extiende a las cantidades: «cien»/«diez», en las que se podría apreciar un cierto tipo de contraste. Tener noventa y nueve ovejas no frena el interés del pastor por ir en busca de la única extraviada. Lo mismo ocurre con la mujer; el hecho de que aún le queden nueve dracmas no le impide buscar insistentemente la que se le ha perdido.

Enciende un candil, barre toda la casa
y busca con sumo cuidado

La búsqueda se desarrolla en tres tiempos: encender, barrer, revolver; no es una mera sucesividad de acciones, sino el signo de un incansable y denodado esfuerzo por recuperar la moneda. Se comprende la necesidad de un «candil», dado el tipo de construcción de las casas de Palestina, en las que, por lo general, no había ventanas. Para esta clase de detalles, cf. *Midr. Cánt.,* 1, 1 (79b).

Hasta encontrarla

El texto comúnmente aceptado presenta una ligera variante de formulación con respecto al v. 4; mientras allí se lee: *heōs heurē auto* (véase la

respectiva «nota» exegética), aquí se dice: *heōs hou heurē* (= «hasta que encuentre»).

v. 9. *¿No reúne a sus amigas y vecinas...?*

Con la única adaptación del masculino al femenino —*philous* (= «amigos») se transforma en *philas* (= «amigas»)—, la frase es exactamente igual que en el v. 6 *(mutatis mutandis).*

v. 10. *Os digo que, de la misma manera*

Ligera variación textual con respecto al v. 7, pero identidad de sentido. Allí el texto dice: *legō hymin hoti houtōs* (= «os digo que de la misma manera»); aquí, en cambio: *houtōs, legō hymin* (= «de la misma manera os digo»). Fórmula conclusiva de la parábola (aplicación).

Hay alegría

La lectura del P75 y de los códices א, B, L, 33, etc.: *ginetai chara* (= «se produce/hay alegría») mejora la formulación del texto griego del v. 7; por su parte, los códices D, N, *f*13 armonizan ambos versículos: *chara estai* (= «habrá alegría»: v. 7).

Entre los ángeles de Dios

Literalmente: «ante *(enōpion)* los ángeles de Dios». Otra circunlocución para referirse al ámbito de la divinidad. El uso de la preposición *enōpion* (= «ante», «delante de») es característico de Lucas (cf. Introducción general, tomo I, p. 188). La corte celeste se describe en los mismos términos que en Lc 12,8.9 (véase la respectiva «nota» exegética). La «alegría» rebasa la dimensión puramente humana.

Por un pecador que se convierte

Se repite sólo la primera parte del v. 7, omitiendo toda referencia a los otros (¿nueve justos que no tienen necesidad de conversión?).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 15,8-10

Cf. la reseñada en el episodio precedente

Güttgemanns, E., *Struktural-generative Analyse des Bildworts «Die verlorene Drachme» (Lk 15,8-10):* «Linguistica biblica» 6 (1971) 2-17.

Walls, A. F., *«In the Presence of the Angels» (Luke xv 10):* NovT 3 (1959) 314-316.

102. *PARABOLA DEL HIJO PRODIGO*
(15,11-32)

11 Jesús añadió:
Un hombre tenía dos hijos. 12 El menor le dijo a su padre:
—Padre, dame la parte de la fortuna que me toca.
Entonces, él les repartió los bienes. 13 No mucho después,
el hijo menor recogió todas sus cosas, se marchó de casa y se
fue a un país lejano, donde derrochó su fortuna viviendo des-
enfrenadamente.
14 Cuando se lo había gastado todo, vino un hambre terri-
ble sobre aquella comarca, y él empezó a pasar necesidad.
15 Fue entonces y se puso al servicio de uno de los naturales
de aquel país, quien le mandó a sus campos a guardar cerdos.
16 Le entraban ganas de llenarse el estómago, al menos de las
algarrobas que comían los cerdos; pero nadie le daba nada.
17 Entonces, recapacitando, se dijo:
—Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundan-
cia, mientras yo estoy aquí muriéndome de hambre. 18 Me le-
vantaré e iré a casa de mi padre y le diré: «Padre, he pecado
contra el cielo y ante ti. 19 Ya no merezco llamarme hijo tuyo;
trátame como a uno de tus jornaleros». 20 Entonces se levantó
y se puso en camino hacia casa de su padre.
Cuando todavía estaba lejos, le vio su padre y se le partió
el corazón; salió corriendo a su encuentro y se le echó al cuello
y lo cubrió de besos. 21 El hijo empezó a decir:
—Padre, he pecado contra el cielo y ante ti; ya no me-
rezco llamarme hijo tuyo.
22 Pero el padre dijo a sus criados:
—¡Rápido! Sacad la mejor túnica y vestidle; ponedle un
anillo en el dedo y sandalias en los pies; 23 traed el ternero ce-
bado y matadlo. Vamos a celebrar un banquete, 24 porque este
hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; se había perdido
y lo hemos encontrado.
Y se pusieron a celebrar la fiesta.

[25] El hijo mayor estaba en el campo. Al volver, cerca ya de la casa, oyó la música y el baile. [26] Entonces llamó a uno de los mozos y le preguntó qué pasaba. [27] Él le contestó:

—Ha vuelto tu hermano, y tu padre ha mandado matar el ternero cebado, porque ha recobrado a su hijo sano y salvo.

[28] El hijo mayor se indignó y se negó a entrar. Entonces salió el padre e intentó persuadirle. [29] Pero el hijo le replicó:

—Mira; tantos años que te sirvo, sin desobedecer nunca una orden tuya, y jamás me has dado un cabrito para celebrar una fiesta con mis amigos. [30] Pero cuando ha vuelto ese hijo tuyo, que ha despilfarrado tus bienes con prostitutas, has matado para él el ternero cebado.

[31] El padre le respondió:

—Hijo mío, tú siempre estás conmigo y todo lo mío es tuyo. [32] Pero ahora teníamos que hacer fiesta y alegrarnos, porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y lo hemos encontrado.

COMENTARIO GENERAL

El tríptico de parábolas sobre la dialéctica «perdido»/«encontrado» se completa con esta última narración, más extensa y elaborada (Lc 15,11-32). En la nomenclatura tradicional se la conoce como «la parábola del hijo pródigo», denominación que se remonta al título con que la Vulgata describió este relato en su correspondiente nota marginal: *De filio prodigo*. Pero no cabe duda que el título que se le ha dado en la tradición alemana: *Der verlorene Sohn* (= «El hijo perdido») expresa con más exactitud su relación con las dos parábolas precedentes.

Se la ha llegado a considerar como «la obra maestra de todas las parábolas de Jesús» (J. E. Compton). Y eso ha convertido a este pasaje —más que a ningún otro de la tradición evangélica— en objeto de toda clase de análisis, al estudiar y reflexionar sobre el comportamiento humano. Desde los tiempos más antiguos de la patrística se ha comentado, elaborado e interpretado esta parábola (por

ejemplo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Gregorio el Taumaturgo, Ambrosio, Jerónimo, Agustín), y siempre se la ha reconocido unánimemente como un documento auténtico, en el que el personaje histórico Jesús de Nazaret comenta una de las situaciones humanas que nos resultan más familiares. Ha sido fuente de inspiración para toda clase de artistas: pintores como Durero, Beham, Rembrandt, Bassano, van Honthorst; dramaturgos como los de la época Tudor o Gascoigne *(Glasse of Government)*; coreógrafos como Balanchine; músicos como Animuccia, Prokofiev, Britten; escritores como A. Gide *(L'Enfant prodigue)*; filósofos como Nietzsche. Basta dar un vistazo a la minuciosa bibliografía sobre esta parábola, recogida —aunque no exhaustivamente— por W. S. Kissinger *(The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography,* 351-370), para hacerse una idea sobre la multiplicidad de enfoques e interpretaciones de que ha sido objeto esta bellísima narración.

Por otra parte, los modernos descubrimientos han hallado textos *paralelos en las literaturas antiguas —babilónica, cananea, etc.—*, en el Lotus Sutra, en los papiros griegos. Sin embargo, ninguno de estos paralelos o reelaboraciones puede compararse con el vigor poético o la intensidad emotiva de esta parábola de Jesús. Cf. Introducción general, tomo I, pp. 435-437.

Es perfectamente admisible la reflexión de G. V. Jones *(The Art and Truth of the Parables,* 174), cuando afirma que el argumento de esta parábola «combina en un esquema apretado toda una gama de actitudes, como libertad y responsabilidad, enajenación y despersonalización de la existencia, nostalgia y retorno, gracia, angustia y reconciliación, ... rasgos universales de la vida humana ... y necesidades básicas de la persona». Todo esto es indiscutiblemente legítimo; pero, por relevantes que sean esas actitudes —aplicables, por otra parte, a un estudio de las parábolas en general—, no se puede descuidar el hecho de que esta parábola concreta es «palabra» de Jesús, consignada en el Evangelio según Lucas —«Evangelio de los marginados»— como elemento fundamental de su composición artística y clave de la interpretación de un tema tan característico de Lucas como el perdón que Dios otorga al pecador perdido, saliendo él, en persona, a su encuentro.

La parábola es exclusiva de la narración evangélica de Lucas y está tomada indudablemente de «L» (cf. Introducción general, tomo I, p. 148). Sin embargo, hay bastantes huellas de una reelaboración redaccional del evangelista; por ejemplo: la introducción *eipen de* (= «y dijo», que hemos traducido por «añadió»: v. 11; cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 33); la litotes *met' ou pollas hēmeras* (= «después de no muchos días», «no mucho después»: v. 13; véase la respectiva «nota» exegética); el participio *anastas* (= «levantándose», «habiéndose levantado»: vv. 18.20; cf. Introducción general, tomo I, p. 188); la construcción *eipen pros* (= «dijo a»), con subsiguiente acusativo (v. 22; cf. Introducción general, tomo I, p. 195); el uso del participio *apolōlōs* (= «perdido»: vv. 24.32, como correlación temática con los precedentes vv. 6.9); el empleo del optativo en la interrogativa indirecta *tí an eiē tauta* (= «qué eran/podrían ser esas cosas», «qué pasaba»: v. 26); el verbo *pynthanesthai* (= «preguntar», «querer enterarse»: v. 26; cf. Introducción general, tomo I, p. 190).

Desde el punto de vista de historia de las formas, se trata indiscutiblemente de una «parábola» en forma de narración corta, pero sin la característica aplicación. La exégesis moderna ha reconocido que la denominación tradicional, tanto en el mundo hispano y en el anglosajón, de «el hijo pródigo», como en la tradición alemana *Der verlorene Sohn* (= «el hijo perdido»), no logran captar más que un aspecto de la parábola. Llamarla «parábola de los dos hijos» (cf. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 284) no mejora sustancialmente la designación. Tal vez la sugerencia de J. Jeremias (*The Parables of Jesus,* 128), que la define como «la parábola del amor del padre», se acerque más al verdadero sentido de la narración, ya que el personaje central es, realmente, el padre: «Un hombre tenía dos hijos...» (v. 11).

Una de las mayores dificultades para captar adecuadamente el mensaje de la parábola consiste en establecer la relación entre la primera parte (vv. 11-24) y la segunda (25-32). A partir de J. Wellhausen (*Das Evangelium Lucae,* 81-85), algunos investigadores han pretendido separar las dos partes, por considerar la segunda como una adaptación posterior de la primera. Pero ya R. Bultmann (HST

196) rechazó la interpretación de los vv. 25-32 como «representación artificial en clave alegórica» de la primera parte; a su parecer, estos versículos «explican, por su propia antítesis interna, lo paradójico del perdón de Dios». Por otra parte, tiene razón R. Bultmann al encuadrar esta parábola en la categoría de «las que confrontan dos tipos de personajes», por ejemplo, los dos deudores (Lc 7,41-42), el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14), los dos hijos (Mt 21,28-31), las cinco muchachas necias y las cinco sensatas (Mt 25,1-13). Aunque, evidentemente, es una parábola bipartita, el auténtico protagonista es el padre.

En fecha más reciente, J. T. Sanders (*Tradition and Redaction in Luke xv. 11-32:* NTS 15, 1968-1969, 433-438) no sólo cuestiona la existencia de parábolas bipartitas, sino que, por lo que se refiere a nuestro pasaje, insiste en la concentración de «lucanismos» precisamente en la sección conclusiva. La parábola original debió de referirse exclusivamente al hijo menor, con su dialéctica de alejamiento y retorno al padre. Lucas habría presentado esa narración como una crítica sutil con la que Jesús pone de manifiesto la actitud interna de los fariseos y de los doctores de la ley mencionados en el v. 2; la parábola serviría así de puente entre este capítulo y la despiadada invectiva de Lc 16,15: «Vosotros sois los que os las dais de intachables ante la gente; pero Dios os conoce por dentro. Ese encumbrarse ante los hombres le repugna a Dios». Pero toda esa argumentación filológica de Sanders, tanto desde el punto de vista gramatical como estilístico, no es, ni mucho menos, convincente; véanse los estudios de E. Schweizer, *Zur Frage der Lukasquellen, Analyse von Luk. 15,11-32:* TZ 4 (1948) 469-471; J. Jeremias, *Tradition und Redaktion in Lukas 15:* ZNW 62 (1971) 172-189; C. E. Carlston, *Reminiscence and Redaction in Luke 15:11-32:* JBL 94 (1975) 368-390; J. J. O'Rourke, *Some Notes on Luke xv. 11-32:* NTS 18 (1971-1972) 431-433.

Fuera de los ligeros cambios redaccionales que hemos apuntado anteriormente, el estilo es relativamente uniforme en todo el relato, y proviene, casi en su totalidad, de la tradición prelucana. Ese mismo tipo de análisis filológico desautoriza la opinión de L. Schottroff (*Das Gleichnis vom verlorenen Sohn:* ZTK 68, 1971, 27-52), que considera la parábola, en su totalidad, como exclusiva composición del propio Lucas (cf., además, I. H. Marshall, *The Gospel*

of Luke, 605-606). Ahora bien: el análisis filológico en sí mismo no vale para establecer la autenticidad histórica de la parábola; pero reconocidos investigadores, como A. Jülicher, R. Bultmann, J. M. Creed, F. Hauck y otros muchos no ven razones determinantes para dudar que la parábola, en su totalidad, deba atribuirse al estadio I de la tradición evangélica.

Pero tal vez en un análisis interpretativo de la parábola deberíamos introducir una distinción importante entre su significado particular, en el estadio I de la tradición evangélica, y las nuevas matizaciones que le confiere su inclusión en un determinado contexto, como el de la recensión de Lucas. Parece lógico suponer que, en labios de Jesús, el acento de la parábola recaería esencialmente sobre el *amor del padre; un amor incondicional e ilimitado* que no sólo acoge con la mayor solicitud al hijo que retorna de sus extravíos, sino que, además, no consiente que la frialdad del hijo fiel, del observante, obstaculice la manifestación de ese amor hacia el hijo que «estaba muerto y ha vuelto a la vida» (v. 32). Naturalmente, ese sentido sigue siendo válido en el contexto propio de Lucas. Pero hay algo más; concretamente, estos dos aspectos:

1) En primer lugar, la parábola está indisolublemente relacionada con las dos precedentes, que culminan en la «alegría» de haber encontrado lo perdido. Es muy posible que los dos versículos paralelos: «se había perdido y le hemos encontrado» (vv. 24.32) sean una adición de Lucas. Eso confirmaría la unidad temática; aunque, ciertamente, la celebración toma la forma explícita de un banquete festivo —en las parábolas precedentes es más genérica—, el tema es idéntico: lo que se celebra es el hallazgo de lo que se había perdido.

2) En segundo lugar, dentro del contexto de todo el capítulo, es decir, incluyendo la introducción (vv. 1-3), el objeto de la parábola es dar respuesta a las observaciones críticas de los fariseos y de los doctores de la ley. La actitud del hijo mayor caracteriza indudablemente la postura de esos personajes, y así quedan alegorizados ciertos detalles, como «sin desobedecer nunca una *orden (entolē)* tuya» (v. 29) o «tantos años que te *sirvo (douleuō soi:* v. 29).

Como parte del Evangelio según Lucas, y en esa colocación con-

creta, la parábola presenta al padre como símbolo del amor del propio Dios. Un amor, una misericordia incondicional, abierta, ilimitada, que no sólo se vuelca sobre el pecador arrepentido —el hijo menor—, sino también sobre el crítico intransigente —el hijo mayor—, que se obstina en su incomprensión. La parábola es, al mismo tiempo, una espléndida caracterización del mensaje salvífico de Jesús, el gran predicador del Reino. Si algo es claro en la mentalidad de Lucas es su insistencia en la magnanimidad de Dios, sobre todo cuando se trata de abrir de par en par las puertas del Reino a un pecador arrepentido. La parábola profundiza en la psique humana y hace vibrar sus registros más sensibles en la desgarrada confesión del hijo pequeño: «Padre, he pecado contra el cielo y ante ti; *ya no merezco llamarme hijo tuyo*» (vv. 19.21). En el conjunto del Evangelio según Lucas, la parábola es un ejemplo de la «proclamación del año de gracia del Señor» (Lc 4,19; Is 61,2a); la misión de Jesús, su encargo de anunciar a los oprimidos la buena noticia de la liberación (cf. Lc 4,18-19) cobra su plena actualidad (cf. Lc 4,22: «Hoy se ha cumplido»). El propio Jesús lo anunciará más adelante: «El Hijo de hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10). Nada podrá apartarle de su misión y, mucho menos, la actitud de los que prefieren encastillarse en su concepción personal de la justicia y de la fidelidad, en vez de sumarse, con corazón alegre y abierto, a la celebración del amor, a la fiesta de la comprensión, a la aceptación del descarriado que vuelve al padre.

El capítulo 15 del Evangelio según Lucas se cierra con la proclamación lapidaria de que por encima de todo, incluso del pecado más inconcebible, está el amor y la comprensión del padre. Y así es como describe Lucas la personalidad de Jesús: como el heraldo privilegiado de esa proclamación salvífica. Si Jesús acoge a los «recaudadores y descreídos», y hasta «come con ellos», es porque Dios mismo los acepta y los quiere. La parábola, es verdad, no insiste —como las precedentes— en la «búsqueda de lo perdido»; pero ¿no insinúa, al menos, que Jesús es, en definitiva, el *verdadero* hermano mayor, que entra y come y participa en la celebración del encuentro? Por consiguiente, el capítulo, en su integridad, rebosa un clima de «alegría» y de «celebración» gozosa, porque se ha «encontrado lo que estaba perdido» (vv. 6.9.24.32).

Algunos investigadores, como T. W. Manson (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 286), suscitan la posibilidad de que «la parábola plantee un problema teológico», ya que, al parecer, no da cabida al principio de que el perdón de los pecados viene exclusivamente a través de «la muerte de Cristo, como sacrificio expiatorio». Manson, naturalmente, rechaza que se le pueda hacer a Lucas semejante reproche, ya que la parábola no va en ese sentido; no es ni un resumen de «la doctrina cristiana de la redención» ni un compendio de toda la reflexión teológica del cristianismo. En el contexto narrativo de Lucas, la finalidad de esta espléndida parábola consiste fundamentalmente en «una legitimación del comportamiento de Jesús con los pecadores, demostrando que en su actitud de acogida se cumple la voluntad salvífica de Dios, mientras que la crítica de los fariseos y de los doctores de la ley va contra el plan de Dios. (...) El principio fundamental de la relación de Dios con el pecador, como lo establece Jesús en esta parábola, es que Dios ama al pecador aun en su situación de pecado, es decir, incluso *antes* de que se convierta; es más, en cierto modo, lo que realmente hace posible la conversión es ese amor divino». La problemática insinuada no es más que una manifestación de la tendencia crítica de ciertos sectores que quisieran exigir a Lucas una reproducción exacta de las concepciones de Pablo (cf. Introducción general, tomo I, pp. 59-61).

Un aspecto complementario, con vistas a la interpretación, se plantea en el campo de lo jurídico. De ahí que algunos expertos en derecho —sobre todo, en derecho antiguo— hayan tratado de explicar la legislación vigente en Palestina sobre la transmisión de herencia; véanse, especialmente, las disquisiciones de J. D. M. Derrett (*Law in the New Testament: The Parable of the Prodigal Son:* NTS 14, 1967-1968, 56-74), D. Daube (*Inheritance in Two Lukan Pericopes:* ZSSR 72, 1955, 326-334) y L. Schottroff (*Das Gleichnis vom verlorenen Sohn:* ZTK 68, 1971, 27-52). Pero las fuentes jurídicas manejadas por estos investigadores —fundamentalmente, la legislación rabínica —son de época posterior, aparte de que no hay unanimidad en la presentación de los resultados. Por suerte, la comprensión de esta parábola no exige indispensablemente la colaboración del derecho. Derrett propone incluso la teoría de que la parábola nació originariamente de una exposición de sinago-

ga —en la fiesta de Hanukkah— sobre Dt 33,6-26 y Mal 1,6a, elaborado por Dt 21-22. La propuesta es excesivamente rebuscada, e incluso rayana en la «eisegesis».

NOTAS EXEGETICAS

v. 11. *Un hombre tenía dos hijos*

Lo más lógico es imaginarse un terrateniente judío de desahogada posición económica. La presentación de los «dos hijos» prepara, ya desde el comienzo, una parábola en dos partes; aunque el hijo mayor no aparece hasta el v. 25, bien entrada la narración. Sobre la construcción *anthrōpos tis* (= «un hombre», «cierto hombre»), véase la «nota» exegética a Lc 10,30.

v. 12. *El menor*

No hay la más mínima indicación sobre el estado civil del chico: ¿estaba casado, o era soltero? Podríamos imaginarnos un muchacho de unos veinte años.

Padre

Sobre el vocativo *páter,* véase la «nota» exegética a Lc 10,21; aunque aquí se refiere, naturalmente, al padre del muchacho.

La parte de la fortuna que me toca

El sustantivo *ousia* (= «lo que es», derivado del verbo *einai* = «ser»; «bienes», «propiedades») puede significar también: «tierras», «fincas», especialmente en los papiros (cf. MM, 467). Cf. Tob 14,13 (LXX: códices A, B); 3 Mac 3,28; Flavio Josefo, *Ant.* VII, 5, 5, n. 114; *Bell.* IV, 4, 3, n. 241. El significado idiomático de *epiballein* es: «tocar», «corresponder», «ir por derecho a (alguien)»; cf. Tob 3,17; 1 Mac 10,30; Diodoro de Sicilia, *Hist. bibl.,* 14, 17; POxyhr 715, 13-15. Véase BDF, n. 308; MM, 235.

Según las costumbres ancestrales de Palestina, el padre podía disponer de sus bienes de dos maneras: haciendo testamento *(diathēkē),* que sería efectivo a la muerte del testador (cf. Nm 36,7-9; 27,8-11), o por medio de una donación en vida (en griego: *dōrēma;* en latín: *donatio inter vivos),* en beneficio de sus hijos. Esta última modalidad, desaconsejada por Eclo 33,19-23, parece haber sido práctica corriente. En cualquier caso, la herencia del primogénito, o la donación en vida, tenía que equivaler al doble de lo correspondiente a los demás hijos; cf. Lv

21,17: «reconocerá al primogénito (...), dándole dos tercios de todos sus bienes, porque es la primicia de su virilidad y es suya la primogenitura». En nuestra parábola, al tratarse sólo de dos hijos, al mayor le corresponderían dos tercios de la herencia o de la fortuna, y al menor, solamente un tercio (según los cálculos de J. D. M. Derrett, la «donación» al hijo menor debería ser únicamente dos novenas partes). De todos modos, en virtud de la donación, el hijo adquiría únicamente el título de propiedad, mientras que el usufructo seguía correspondiendo al padre hasta su muerte. Si el hijo vendía su propiedad, el comprador sólo podía entrar en posesión de los bienes a la muerte del padre, y el hijo perdía todos sus derechos sobre el capital y sobre el usufructo.

Les repartió los bienes

Eso no significa que, desde aquel momento, el padre hubiera transferido la propiedad a los dos hermanos. El hecho de asignar al hijo menor, en concepto de donación, un tercio de los bienes supone realmente un reparto de la fortuna *(bios)*. En el resto de la parábola, el padre actúa como auténtico propietario: da órdenes a sus criados (v. 22), manda sacrificar el mejor ternero (v. 23) y habla sencillamente de «todo lo mío» (v. 31).

v. 13. *No mucho después*

Literalmente: «Y después de no muchos días». La figura retórica de la «litotes» aparece en Lucas dieciocho veces en total: Lc 15,13; 21,9; Hch 1,5; 12,18; 14,28; 15,2; 17,4.12; 19,11.23.24; 20,12; 21,39; 26, 19.26; 27,14.20; 28,2. Para su detallado estudio y clasificación, véase F. Rehkopf, *Grammatisches zum Griechischen des Neuen Testaments,* en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde: Exegetische Untersuchungen* (Hom. de sus alumnos a Joachim Jeremias en su setenta cumpleaños; ed. por E. Lohse y otros; Gotinga 1970) 213-225. Cf. Jn 2,12.

Recogió todas sus cosas

El verbo *synagein* (= «con-gregar», «reunir», «recoger») tiene, probablemente, la connotación de «convertir en dinero» las propiedades. Así lo emplea, por ejemplo, Plutarco *(Cato Min.,* 6, 7, n. 672c: «fue y convirtió en dinero toda su herencia»). Cf. MM, 600. Al parecer, el joven tenía todos sus derechos para obrar así.

Se marchó de casa y se fue a un país lejano

El verbo *apodēmein* equivale, prácticamente, a «emigrar». Es posible que la expresión *eis chōran makran* haga referencia a algún país de la diáspora judía. Cf. Lc 19,12.

Derrochó su fortuna

Los manuscritos más importantes leen: *tēn ousian autou* (= «su fortuna»; cf. v. 12); el códice D cambia ligeramente el texto: *heautou ton bion* (= «sus propios bienes»), aunque sin alterar el sentido. Cf. Prov 29,3: «El que ama la sabiduría alegra a su padre; el que se junta con rameras disipa su fortuna».

Viviendo desenfrenadamente

Por su composición etimológica, el adverbio *asōtōs* —*a* = «alpha» privativa; *sōzein* = «salvar»— significa: «de manera poco saludable»; se aplica, preferentemente, a una conducta licenciosa (cf. Prov 7,11: LXX; Demóstenes, *Orat.*, 40, 58; Luciano, *Kataplous,* 17). Por ahora no se especifica ese desenfreno; más adelante, en el v. 30, el hijo mayor dice concretamente: «ha despilfarrado tus bienes con prostitutas».

v. 14. *Cuando se lo había gastado todo*

La construcción griega es de genitivo absoluto: *dapanēsantos autou panta* (= «habiéndoselo gastado todo»). Cf. Introducción general, t. I, p. 184.

Un hambre terrible

Expresión corriente en la literatura griega (cf. Tucídides, *Guerras del Peloponeso,* 3, 85; Herodoto, *Hist.*, 1, 94). Cf. W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum* (4 vols.; Hildesheim 1960) 3, 495, 59.

Y él empezó a pasar necesidad

La expresión griega *kai autos* (= «y él») se emplea aquí en sentido débil; cf. Introducción general, tomo I, p. 202.

v. 15. *Fue entonces y se puso al servicio*

Literalmente: «yendo/habiendo ido se asoció» *(poreutheis ekollēthē).* Sobre este uso del participio *poreutheis* (= «habiendo ido», «fue y»), cf. Lc 9,12.13; 13,32; 14,10; 17,14; 22,8. Los detalles que siguen a continuación hacen suponer que el patrono era un pagano.

Uno de los naturales

La construcción griega es *heis* (= «uno») con genitivo; cf. Introducción general, tomo I, p. 204. En los siguientes vv. 19 y 26 volverá a aparecer esa construcción.

Quien le mandó

La construcción griega *kai epempsen auton* (= «y le mandó/envió») es bastante abrupta por el brusco cambio de sujeto. Cf. Lc 7,15.

A guardar cerdos

El verbo *boskein* significa, propiamente: «apacentar». El contraste es de lo más hiriente: un joven judío y, además, de buena familia, obligado a hacer de porquerizo.

El cerdo, aunque animal bisulco, se considera «impuro» en el judaísmo, por no ser rumiante. Cf. Lv 11,7; Dt 14,8; 1 Mac 1,47. Este detalle es un indicio de la degradación moral a la que se ve sometido el muchacho. La actitud rabínica sobre semejante actividad puede colegirse de la siguiente imprecación: «Maldito el criador de cerdos, y maldito el que instruye a su hijo en la sabiduría griega» (bB.Q., 82b). Véase la «nota» exegética a Lc 8,32.

v. 16. *Le entraban ganas de llenarse el estómago*

La lectura del P^{75} y de los códices ℵ, B, D, L, R, $f^{1.13}$ es: *epethymei chortasthēnai ek* (= «deseaba saciarse de»); pero los códices A, Θ, Ψ, la tradición textual «koiné» y las versiones antiguas VL, Vg, siro-sinaítica y bohaírica leen: *epethymei gemisai tēn koilian autou apo* (= «deseaba llenarse el estómago de», que es la que adoptamos en el epígrafe); el códice W combina ambas lecturas.

El muchacho desearía acallar su hambre con la comida de los cerdos, pero sentía una repugnancia insuperable. Una presentación tan grotesca subraya el extremo de necesidad al que había llegado el chico. El imperfecto *epethymei* —sin la conjunción *an*— expresa un deseo insatisfecho o, simplemente, inalcanzable (cf. BDF, n. 359, 2); en este caso, la imposibilidad es de orden psicológico. En la traducción expresamos ese matiz con la fórmula: «le entraban ganas».

Nadie le daba nada

El único alimento accesible eran precisamente «las algarrobas» (cf. J. Willcock, *Luke xv. 16:* ExpTim 29, 1917-1918, 43). Entonces, ¿cómo se alimentaba? El texto no lo dice, y el desarrollo narrativo no lo exige.

v. 17. *Recapacitando*

Literalmente: «entrando en sí mismo». Por una parte, la conciencia de su situación, y por otra, el remordimiento por su conducta son los primeros pasos de su proceso de conversión. No se trata de una «reflexión» exclusivamente egoísta, sino de un verdadero remordimiento por lo que

había hecho a su padre y por su propia irresponsabilidad; para una interpretación distinta, véase J. Dupont, *Le fils prodigue: Lc 15,1-3. 11-32:* AsSeign 17 (1969) 64-72. La frase *erchesthai eis heauton* (= «entrar en sí mismo», «recapacitar») se encuentra también en escritores griegos, como Diodoro de Sicilia, *Hist. bibl.* XIII, 95, 2; Epicteto, *Disc.* III, 1, 15; cf. TestXIIJos 3,9.

Se dijo

Literalmente: «dijo»; la forma reflexiva de la traducción recoge el tono de «soliloquio». Véase la «nota» exegética a Lc 12,17.

Cuántos jornaleros

El término *misthios* se aplica al trabajador del campo —no al criado *(doulos)*— que recibe su paga *(misthos)* al terminar el día (cf. Lv 25, 50; Job 7,1; Tob 5,14).

v. 18. *Me levantaré e iré*

Literalmente: «levantándome/habiéndome levantado me pondré en camino». Para el uso del participio aoristo *anastas* con un verbo en indicativo (aquí: *poreusomai),* cf. Introducción general, tomo I, p. 193; con esa misma construcción comenzará el v. 20. No se trata de un «arameísmo», sino de resonancia de los LXX (cf. Gn 22,3.19; 24,10; 43,8; Tob 8,10).

He pecado contra el cielo y ante ti

O también: «he ofendido a Dios y te he ofendido a ti» (NBE). En la fórmula de confesión del hijo, el uso de dos preposiciones distintas —*eis* (= «hacia», «contra») y *enōpion* (= «ante», «delante de»)— es pura variación de estilo. Como en Dn 4,26; 1 Mac 3,18, la mención del «cielo» sustituye al nombre de «Dios»; en la ofensa que ha hecho a su padre, el hijo reconoce una dimensión más profunda: la ofensa al propio Dios. No hay por qué dividir la frase e interpretar sus dos componentes de manera distinta —«he pecado contra el cielo» equivaldría a «mi pecado es tan monstruoso, que alcanza hasta el cielo», o se referiría a la vida de desenfreno; y «ante/contra ti» indicaría el despilfarro de los bienes del padre—, sino que la expresión es una paráfrasis de las fórmulas de confesión en el Antiguo Testamento (cf. Éx 10,16: «He pecado contra el Señor, vuestro Dios, y contra vosotros»). En hebreo, el verbo *ḥāṭā'* (= «pecar») se construye generalmente con la preposición *le-* (= «a», «contra»), traducida por los LXX con un simple dativo o con las preposiciones *eis, enanti, enōpion.* Cf. Éx 10,16; 1 Sm 7,6; 24,12; Dt 1,41. Véase G. Lohfink, *«Ich habe gesündigt gegen den*

Himmel und gegen dich»: Eine Exegese von Lk 15,18-21: TQ 155 (1975) 51-52. Sobre la preposición *enōpion,* cf. Introducción general, tomo I, p. 193.

v. 19. *Ya no merezco llamarme hijo tuyo*

Una vez otorgada la donación, el hijo no tenía ningún derecho legal a la ayuda de su padre. Pero, derechos o no derechos, la conciencia de la villanía de su comportamiento le afecta psicológicamente, hasta el punto de reconocer que no merece la consideración de hijo de tal padre.

Como a uno de tus jornaleros

La disposición del hijo es pedir a su padre que le mande a trabajar al campo, que le considere como un jornalero más. La parábola, como se ve, no idealiza al pecador.

v. 20. *Cuando todavía estaba lejos*

La construcción gramatical es un genitivo absoluto (cf. Introducción general, tomo I, p. 184). Cualquier pregunta sobre la posibilidad de que el padre lo reconociera a tan larga distancia, como parece suponerse, es totalmente ajena al sentido de la parábola.

Se le partió el corazón

Sobre el verbo *splanchnizesthai* (= «conmovérsele a uno las entrañas»), véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 7,13 y el «comentario» general a dicho pasaje (pp. 640ss).

Salió corriendo a su encuentro

El que toma la iniciativa es el padre, porque le espolea el amor por aquel hijo que un día se le fue de casa. Pero esa reacción del padre no es más que la primera muestra de cariño; el curso de la parábola será toda una explosión de amor y de alegría desbordante. Lo pasado, pasado; lo único que ahora cuenta es el amor.

Se le echó al cuello

Padre e hijo se funden en un abrazo. Cf. Hch 20,37; Gn 33,4; 45,14-15; 3 Mac 5,49.

Y lo cubrió de besos

No es el beso convencional de bienvenida, sino la efusiva manifestación del perdón paterno. Cf. 2 Sm 14,33.

v. 21. *Padre, ... hijo tuyo*

El hijo confiesa su pecado, como se lo había propuesto (vv. 18-19); pero, antes de que pueda hacer su petición, el padre le interrumpe. Sin embargo, algunos códices —ℵ, B, D, 33, 700, etc.— añaden: «trátame como a uno de tus jornaleros». Pero parece claro que es una armonización de los copistas; de hecho, falta en P^{75}, en los códices A, L, W, Θ, Ψ, $f^{1.13}$ y en la tradición textual «koiné». Véase TCGNT, 164.

v. 22. *El padre dijo a sus criados*

Parece deducirse que el padre todavía lleva las riendas de la casa y que actúa como propietario. Una vez más, la construcción *eipen pros* (= «dijo a») con acusativo (*tous doulous autou* = «sus criados»); cf. Introducción general, tomo I, p. 195.

La mejor túnica

Literalmente: «la primera túnica», es decir, la de primera calidad, la de más valor, la mejor; ése es el sentido de *prōtos* en muchos textos de los LXX (cf. Ez 27,22; Am 6,6; Cant 4,14). Algunos interpretan el adjetivo *prōtos* (= «primero») en sentido de *proteros* (= «anterior»), o sea, como comparativo: «la túnica anterior», la que solía usar cuando estaba en casa. Pero eso debilita el significado del «don» y de la esplendidez del padre, que se manifiesta en túnica nueva, anillo nuevo, sandalias nuevas, y todo lo «mejor». Cf. Gn 41,42. ¿Puede el padre tratar a su hijo como él le pide, es decir, como a uno de sus jornaleros, o como lo que es realmente?

v. 23. *El ternero cebado*

En un ámbito cultural en el que la carne no es uno de los alimentos más corrientes, el sacrificio de un ternero, es más, de un cebón especialmente reservado para una fiesta excepcional, es signo de la satisfacción del padre por haber recuperado sano y salvo a su hijo. La expresión *moschos siteutos* sale también en los LXX (cf. Jue 6,28, según el códice A; Jr 26,21, correspondiente a 46,21 en el texto masorético).

Vamos a celebrar un banquete

Literalmente: «alegrémonos comiendo». Los verbos *esthiein* (= «comer») y *euphrainesthai* (= «alegrarse») aparecen también en Lc 12,19 (véase la respectiva «nota» exegética). Cf. v. 32a.

v. 24. *Estaba muerto y ha vuelto a la vida*

Así terminará también la parábola (v. 32). Para un sentido figurado del adjetivo *nekros* (= «muerto»), véase Lc 9,60 y su respectiva «nota»

exegética. En nuestro pasaje —tanto en el v. 24 como en el v. 32— la interpretación, igualmente figurativa, de *nekros* admite dos posibilidades: «dado por muerto», ya que había dejado de pertenecer al ámbito de la familia, o «moralmente muerto», por su desenfrenado tren de vida. En este horizonte de interpretación figurada podría entenderse la expresión «volver a la vida» *(anazan)* como una reintegración a la vida de la familia o como una recuperación del comportamiento moral, como una conversión.

Se había perdido y lo hemos encontrado

Esta frase anuda las correspondencias —a nivel literario y a nivel temático— de nuestra parábola con las precedentes (cf. vv. 6.9.32c) y da la clave interpretativa de todo el capítulo. Desde los tiempos de B. Weiss, muchos comentaristas piensan que ese «estribillo» es adición personal de Lucas; una opinión que tiene todos los visos de probabilidad. Cf. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 160.

v. 25. *En el campo*

Entra en escena el hijo mayor. Sin duda, estaba trabajando un «campo» *(agros)* que aún pertenecía a su padre, pero que, a consecuencia de la repartición (cf. v. 12c), y como se insinúa en el v. 31c, debería pasar a ser de su propiedad a la muerte del padre. Cf. Lc 17,7.

Al volver, cerca ya de la casa

La mayoría de los códices leen aquí una frase temporal: *hōs erchomenos ēngisen* (= «cuando, al volver/volviendo, se acercó»); pero el códice D sustituye esa construcción por dos participios de aoristo coordinados: *elthōn de kai engisas* (= «viniendo y acercándose»), que dependen del verbo principal *ēkousen* (= «oyó»). Cf. Lc 7,12.

La música y el baile

El primero de los dos términos, *symphōnia,* aparece también en las versiones griegas de Dn 3,5, como traducción del arameo *sûmpōnyāh,* palabra, a su vez, de origen griego. Como en Dn 3,5 (LXX), *symphōnia* es el nombre de un instrumento musical, traducido generalmente por «flauta» o «gaita», algunos proponen traducirlo también así en este pasaje de Lucas. Cf. P. Barry, *On Luke xv. 25, «symphōnia»: Bagpipe:* JBL 23 (1904) 180-190. Pero la propuesta parece excesivamente rebuscada, por muchas razones. Véase G. F. Moore, *«Symphōnia» Not a Bagpipe:* JBL 24 (1905) 166-175; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc,* 426-427.

v. 26. *Uno de los mozos*

El término *pais* sale, en ese mismo sentido, en Lc 7,7. Sobre el uso típicamente lucano del numeral *heis* (= «uno») con valor de artículo indefinido y con el consiguiente genitivo partitivo, cf. Introducción general, tomo I, p. 203.

Le preguntó qué pasaba

Literalmente: «intentaba enterarse *(epynthaneto)* [de] qué sería aquello/eso». La interrogativa indirecta va en optativo. Véase BDF, n. 299, 1. Cf. Lc 18,36; Hch 21,33.

v. 27. *Porque ha recobrado a su hijo sano y salvo*

El participio *hygiainonta* (= «sano», «con buena salud») se usa en sentido figurado; así lo expresa la traducción: «sano y salvo».

v. 28. *Se indignó y se negó a entrar*

Literalmente: «no quería», «se negaba». La narración no tiene reparos en desvelar una reacción tan desdeñosa como la del hermano mayor. Probablemente, el padre fue informado de ello.

Salió el padre e intentó persuadirle

El narrador pretende una aproximación de ambos personajes: un padre benévolo y un hijo resentido, a pesar de que este último siempre ha sido respetuoso.

v. 29. *Tantos años que te sirvo*

El hijo emplea el verbo *douleuein* (= «servir como esclavo»: *doulos);* no se pone en la categoría de «jornalero» *(misthios),* sino en la de «criado» o «esclavo» *(doulos).* Cf. Gn 31,41. En el contexto global de Lucas, el verbo incluye una referencia al «servicio» de fidelidad en la observancia de la ley, como pretenden los que critican el comportamiento de Jesús.

Sin desobedecer nunca una orden tuya

Literalmente: «y nunca desobedecí un mandato tuyo». El hijo mayor deja constancia de su fidelidad, reconociendo, con una punta de amargura, que el vicio se premia más que la virtud. Cf. Lc 17,9-10.

Jamás me has dado un cabrito

Algunos manuscritos —P^{75} y códice B, entre otros— leen: *eriphion* (= «cabritillo»); por su parte, el códice D escribe: *eriphon ex aigōn*

(= «un cabrito de las [del rebaño de] cabras»), probablemente por influencia de Gn 38,20 (LXX) Un «cabrito» tenía que valer incomparablemente menos que un «ternero», sobre todo si era un «cebón» El hijo le echa en cara a su padre que tantos años de servicio no hayan tenido ni esa mínima recompensa

v 30 *Ese hijo tuyo*

El desdén del hijo mayor alcanza aquí su maxima incisividad, su indignación le impide llamar «mi hermano» al hijo pequeño El demostrativo *houtos* (= «ese») tiene toda su carga peyorativa Cf Lc 15,2, 18,11, Hch 17,18

Ha despilfarrado tus bienes con prostitutas

Literalmente «ha devorado» *(kataphagōn)* «El texto no dice, ni nos otros tenemos que preguntarlo, como el mayor llegó a enterarse de las andanzas de su hermano» (J M Creed, *The Gospel according to St Luke,* 201) La Vg latina da como traducción *devoravit substantiam suam* (= «devoró *sus* bienes»), eso se debe, probablemente, a la influencia de una variante que introduce el códice D en el v 13b *heautou ton bion* (= «sus propios bienes») El texto griego del v 30 *sou ton bion* (= «*tus* bienes») es bastante más incisivo

v 31 *Hijo mio*

El vocativo *teknon* encierra una manifestación de cariño En la literatura griega también se recoge esa expresión, incluso para adultos Cf Herodiano, *Hist* I, 6, 4, Aquiles Tatio, *Leucip* VIII, 4, 3 Véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 2, 48

Tú siempre estás conmigo

Expresión de la bondad del padre, ni un solo reproche, ni un desmentido, ni un comentario sobre la fidelidad del hijo Todo eso se supone en un hijo fiel En lo que el padre insiste verdaderamente es en los vinculos afectivos «Tú siempre estás conmigo», es decir, nunca has estado muerto, nunca perdido

Todo lo mio es tuyo

«Todo lo mío» *(panta ta ema)* se refiere, indudablemente, a la fortuna *(ousia* v 12) que le ha quedado, después de la «donación» de un tercio al hijo menor Cuando muera el padre, toda esa fortuna, y el usufructo de la donación precedente, irá a parar al hijo mayor Véase la «nota» exegética al v 12 El hijo mayor, en cuanto primogenito, será el heredero universal

v 32 *Teníamos que hacer fiesta y alegrarnos*

En la frase griega se debe sobrentender el pronombre *hemas* (= «nosotros») como sujeto de los infinitivos El padre quiere justificar su alegría interna (*charenai* = «alegrarse») y la exteriorización de esa alegría (*euphranthenai* = «hacer fiesta», «celebrar un banquete»)

La presencia del verbo *dei* (*edei* = «era necesario»), típico de Lucas, añade un connotación histórico-salvífica y una referencia al plan de Dios, probablemente deliberadas

Este hermano tuyo

El padre corrige las palabras de su hijo mayor en el v 30 *ho huios sou houtos* (= «ese hijo tuyo», «el hijo tuyo ese») y les da su auténtico sentido *ho adelphos sou houtos* (= «este hermano tuyo»). Lo que pueda haber de reproche se expresa con toda suavidad «Mira, hijo, ese que ha vuelto es *tu hermano*»

Estaba muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y lo hemos encontrado

Las resonancias del v 24 son evidentes El texto comúnmente aceptado de este v 32, con representantes como el P^{75} y los códices $\aleph^{+}$, B, L, R, Δ, etc , lee el verbo simple *zan* (= «vivir»), pero los códices $\aleph^{2}$, A, D, W, Θ, Ψ y la tradición textual «koiné» sustituyen el verbo simple por el compuesto *anazan* (= «re vivir», «volver a la vida»), armonizando así los vv 24 y 32

Las dos partes de la parábola se cierran con la misma tonalidad, centrada en el amor paterno Las palabras del padre no pueden menos de expresar, en cada uno de los casos, el amor hacia sus dos hijos De principio a fin, en toda la parábola, el verdadero protagonista es el padre

Es inútil multiplicar posibles preguntas ulteriores, que desvirtuarían el significado de la parábola ¿Accedió el mayor a los deseos de su padre? ¿Fue derecho a su hermano para abrazarle? ¿Se quedó a celebrar la fiesta? Y, en cuanto al menor, ¿cómo quedó su situación subsiguiente? Todas estas preguntas son absolutamente ajenas a la parábola de *un padre* que «tenía dos hijos»

BIBLIOGRAFIA SOBRE 15,11 32

Alonso Díaz, J , *Paralelos entre la narracion del libro de Jonás y la parabola del hijo pródigo* Bib 40 (1959) 632 640

Blinzler, J , *Gottes grosse Freude uber die Umkehr des Sunders Lk 15 11 32* BLit 37 (1963-1964) 21-28

Brandenburg, H , *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn* (Gladbach [2]1959)

Braumann, G , *Tot-Lebendig, verloren-gefunden (Lk 15,24 und 32),* en *Wort in der Zeit Neutestamentliche Studien* (Hom a Karl Heinz Rengstorf en su setenta y cinco cumpleaños, ed por W Haubeck/ M Bachmann, Leiden 1980) 156-164.

Broer, I , *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn und die Theologie des Lukas* NTS 20 (1973-1974) 453-462

Carlston, C E , *A «Positive» Criterion of Authenticity?* BR 7 (1962) 33-44, espec. 36-39.

— *Reminiscence and Redaction in Luke 15 11-32* JBL 94 (1975) 368-390

Cerfaux, L , *Trois rehabilitations dans l'évangile,* en *Recueil Lucien Cerfaux Études d'exégèse et d'histoire religieuse* (3 vols.; Gembloux 1954-1962) 2, 51-59

Compton, J E , *The Prodigal's Brother* ExpTim 42 (1930 1931) 287

Crossan, J D (ed), *Polyvalent Narration* (= *Semeia, 9,* Missoula MT. 1977).

Daube, D , *Inheritance in Two Lukan Pericopes* ZSSR 72 (1955) 326-334

Derrett, J D M , *Law in the New Testament The Parable of the Prodigal Son* NTS 14 (1967-1968) 56-74.

Dodd, C H , *Las parábolas del Reino* (Ed Cristiandad, Madrid 1974) 117-147

Dumais, M , *Approche historico-critique d'un texte La parabole du père et de ses deux fils (Luc 15, 11-32)* ScEsp 33 (1981) 191 214

Dupont, J , *Les béatitudes* II (3 vols., París 1958-1973) 237-242

— *L'Évangile (Lc 15,11-32) L'Enfant prodigue* AsSeign 29 (1966) 52-68.

— *Le fils prodigue Lc 15,1 3 11 32* AsSeign 17 (1969) 64-72

Eichholz, G , *Gleichnisse der Evangelien Form, Uberlieferung, Auslegung* (Neukirche Vluyn [3]1979) 200-220

Fuchs, E , *Das Fest der Verlorenen Existentiale Interpretation des Gleichnisses vom verlorenen Sohn,* en *Glaube und Erfahrung Zum christologischen Problem im Neuen Testament* (Tubinga 1965) 402-415.

Giblet, J , *La parabole de l'accueil messianique (Luc 15, 11-32)* BVC 47 (1962) 17-28

Golenvaux, C , *L'Enfant prodigue* BVC 94 (1970) 88-93.

Goppelt, L , *Theologie des Neuen Testaments* I *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung* (Gotinga 1975) 179-188.

Grelot, P , *Le père et ses deux fils Luc xv, 11-32 Essai d'analyse structurale* RB 84 (1977) 321-348.

— *De l'analyse structurale à l'herméneutique* RB 84 (1977) 538-565.

Hirsch, E., *Fruhgeschichte des Evangeliums* II (2 vols , Tubinga 1941) 220-223

Hofius, O., *Alttestamentliche Motive im Gleichnis vom verlorenen Sohn* NTS 24 (1977-1978) 240-248.

Jeremias, J , *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 87, 105, 128-132.

— *Tradition und Redaktion in Lukas 15* ZNW 62 (1971) 172-189.

— *Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn, Lk 15, 11-32* TZ 5 (1949) 228-231

Jones, G. V , *The Art and Truth of the Parables* (Londres 1964) 167-205.

Julicher, A , *Die Gleichnisreden Jesu* II (2 vols , Tubinga 1910, Darmstadt 1963) 333-365

Jungel, E , *Paulus und Jesus Eine Untersuchung zur Prazisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tubinga ²1964) 160-164.

Klotzli, E , *Ein Mensch hatte zwei Sohne Eine Auslegung von Lukas 15,11-32* (Zurich-Francfort 1966)

Linnemann, E , *Jesus of the Parables Introduction and Exposition* (Nueva York 1966) 73-81.

O'Rourke, J J , *Some Notes on Luke xv 11-32* NTS 18 (1971-1972) 431-433.

Osborn, R T., *The Father and His Two Sons A Parable of Liberation* «Dialog» 19 (1980) 204-209

Penning de Vries, P , *Der nie verlorene Vater (Lk 15, 11 32)* «Geist und Leben» 44 (1971) 74-75.

Perkins, P , *Hearing the Parables* (Nueva York 1981) 53-62, 134-136, 140-142

Pesch, R , *Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazaret Eine Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Sohnen (Lk 15,11-32)*, en *Jesus Ort der Erfahrung Gottes* (Hom a Bernhard Welte, ed por B. Casper, Friburgo de B 1976) 140-189.

Pohlmann, W , *Die Absichtung des verlorenen Sohnes (Lk 15 12f) und die erzahlte Welt der Parabel* ZNW 70 (1979) 194-213

Price, J L , *Luke 15 11-32* Int 31 (1977) 64-69.

Rengstorf, K. H , *Die Re-investitur des Verlorenen Sohnes in der Gleichniserzahlung Jesu Luk 15, 11-32* (Colonia 1967)

Robilliard, J.-A., *La parabole du fils aîné: Jésus et l'amour miséricordieux:* VSpir 106 (1962) 531-544.

Rubsys, A. L., *The Parable of the Forgiving Father,* en *Readings in Biblical Morality* (ed. por C. L. Salm; Englewood Cliffs NJ. 1967) 103-108.

Sanders, J. T., *Tradition and Redaction in Luke xv. 11-32:* NTS 15 (1968-1969) 433-438.

Schniewind, J., *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn,* en *Die Freude der Busse: Zur Grundfrage der Bibel* (Gotinga ²1960) 34-87.

Schottroff, L., *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn:* ZTK 68 (1971) 27-52.

Schweizer, E., *Antwort:* TZ 5 (1949) 231-233 (respuesta al artículo de J. Jeremias, *Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn, Luk. 15, 11-32:* TZ 5, 1949, 228-231).

— *Zur Frage der Lukasquellen, Analyse von Luk. 15, 11-32:* TZ 4 (1948) 469-471.

Scott, B. B., *The Prodigal Son: A Structuralist Interpretation,* en *Polyvalent Narration* (= *Semeia,* 9; ed. por J. D. Crossan; Missoula MT. 1977) 45-73.

Silva, R., *La parábola del hijo pródigo:* CB 23 (1966) 259-263.

Siniscalco, P., *La parabola del figlio prodigo (Lc. 15,11-32) in Ireneo,* en Hom. a Alberto Pincherle (Bolonia 1967) 536-553.

Stickler, H. E., *The Prodigal's Brother:* ExpTim 42 (1930-1931) 45-46.

Tolbert, M. A., *The Prodigal Son: An Essay in Literary Criticism from a Psychoanalytic Perspective,* en *Polyvalent Narration* (= *Semeia,* 9; ed. por J. D. Crossan; Missoula MT. 1977).

Vazques Mendel, M. A., *El perdón libera del odio: Lectura estructural de Lc 15,11-32:* «Communio» 11 (1978) 271-312.

Via, D. O., Jr., *The Prodigal Son: A Jungian Reading,* en *Polyvalent Narration* (= *Semeia,* 9; ed. por J. D. Crossan; Missoula MT. 1977) 21-43.

103. *PARABOLA DEL ADMINISTRADOR DESAPRENSIVO*
(16,1-8a)

1 A continuación, Jesús dijo a los discípulos:
Un hombre rico tenía un administrador. Un día le llegaron
ciertos rumores de que el gerente estaba despilfarrando sus
bienes. 2 Así que le llamó y le dijo:
—¿Qué es eso que oigo decir de ti? Me vas a hacer un
informe de tu gestión, porque ya no vas a poder seguir en
tu cargo.
3 Entonces, el administrador se puso a echar sus cálculos:
—Y ¿qué voy a hacer yo ahora que mi amo me quita el
empleo? Para cavar, no tengo fuerzas; mendigar, me da mu-
cha vergüenza. 4 Ya sé lo que voy a hacer para que, cuando
me echen de la administración, haya quien me reciba en su
casa.
5 Fue llamando uno por uno a los deudores de su amo,
y preguntó al primero:
—¿Cuánto debes a mi amo?
6 El otro le contestó:
—Cien tinajas de aceite.
Él le dijo:
—¡Rápido! Aquí está tu recibo; siéntate y escribe: «cin-
cuenta».
7 A continuación le preguntó a otro:
—Y tú, ¿cuánto le debes?
Éste le contestó:
—Cien fanegas de trigo.
Él le dijo:
—Aquí está tu recibo; escribe: «ochenta».
8a Y el amo elogió a aquel administrador desaprensivo,
porque había obrado con sagacidad.

El núcleo de parábolas con las que el relato del viaje de Jesús a Jerusalén alcanza, indiscutiblemente, su punto central (Lc 15,1-32) se ensancha ahora con nuevas parábolas y una serie de reflexiones que introducen un deslizamiento temático. El tema del capítulo 15 se centraba fundamentalmente en torno a la «alegría» por haber encontrado lo que estaba perdido; ahora, en cambio, la atención se orienta principalmente hacia los bienes materiales: qué actitud debe mantener el discípulo y cómo debe usarlos adecuadamente. Hasta cierto punto, la temática no es tan nueva como podría parecer; de hecho, ya está prefigurada en el capítulo precedente por la conducta del menor de los hijos, que derrocha toda su fortuna viviendo disolutamente. Los elementos del cap. 16 desarrollan fundamentalmente ese mismo tema. Dos parábolas —el administrador desaprensivo (vv. 1-8a) y el rico ostentoso y Lázaro (19-31)— tratan directamente de las posesiones materiales; la primera va seguida de tres aplicaciones concretas (vv. 8b-13) y de una clara reprobación de la avaricia interna de los fariseos (14-15). Pero, entre las dos, se insertan dos dichos de Jesús que se desvían de la temática propuesta: las máximas sobre la ley (vv. 16-17) y la reprobación del divorcio (v. 18).

Por otra parte, esas dos últimas reflexiones —ley, divorcio— tienen su respectivo paralelismo en los otros dos sinópticos, como veremos en su lugar. Ahora bien, si el gran bloque de materiales que constituyen el capítulo 16 es exclusivo del Evangelio según Lucas, ¿cómo explicar esas inserciones? Resulta, por tanto, muy difícil determinar con precisión dónde radica exactamente —aparte del tema de las posesiones materiales— el punto de cohesión interna de este capítulo. Para las principales líneas de interpretación, véanse los títulos indicados al final de este parágrafo en la bibliografía general sobre el capítulo 16. Casi todos los materiales que configuran el desarrollo de este capítulo constituyen, a su manera, el llamado «evangelio de los marginados» (cf. «comentario» general a Lc 15,1-7). Por razones metodológicas, voy a dividir el capítulo en seis secciones: vv. 1-8a, 8b-13, 14-15, 16-17, 18, 19-31.

Esta parábola del administrador desaprensivo es una de las que siempre ha causado más perplejidades a los comentaristas. Uno de

los factores que han contribuido decisivamente a esta perplejidad ha sido el uso de leccionarios litúrgicos, que, por lo general, añaden a la parábola propiamente dicha sólo alguna de las tres aplicaciones siguientes, con lo que se da la impresión de que también las aplicaciones forman parte integrante de la parábola. Desde la época patrística, la mayoría de los comentarios antiguos, incapaces de penetrar en el significado profundo de la parábola, se contentan con homilías edificantes sobre la necesidad de rendir cuentas de la administración (cf. v. 2), sobre la posible identidad de los «amigos» a los que se refiere el v. 9 o sobre una identificación precisa del «administrador honrado» que se presenta en el v. 10 (¿el apóstol Pablo?, ¿el obispo local?, ¿quién concretamente?). Sin embargo, ya en la Antigüedad surgieron voces contra una utilización polivalente de determinados elementos de la parábola; por ejemplo, Cirilo de Alejandría, *Comm. in Luc.*, 16,1: PG 72, 809. Los comentaristas modernos no han contribuido excesivamente a clarificar la situación, ya que hay un desacuerdo considerable sobre el verdadero final de la parábola propiamente dicha; aunque, en general, hoy se admite que los vv. 1-13 constituyen una relativa unidad que comprende la parábola y los dichos complementarios.

En cuanto al origen, no sólo de la parábola, sino de la unidad en sí misma, se puede decir, sin género de dudas, que proviene de la fuente particular («L»); cf. Introducción general, tomo I, p. 148. De hecho, sólo el v. 13 tiene un paralelismo con el resto de la tradición sinóptica, concretamente con Mt 6,24; y eso lo califica como adición de Lucas, tomada de «Q» (cf. Introducción general, tomo I, p. 141). Por consiguiente, los vv. 1-12 pertenecían, al menos en lo fundamental, a la tradición prelucana. La redacción de estos versículos, es decir, el trabajo redaccional del propio Lucas, es decididamente mínimo (cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 255-257); se puede decir que queda limitado a la introducción narrativa (v. 1a), compuesta por el evangelista, como lo demuestra la construcción *elegen pros* (= «decía a») con acusativo subsiguiente *(tous mathētas* = «los discípulos»); cf. Introducción general, tomo I, p. 199.

Desde el punto de vista de historia de las formas, la primera parte del bloque, aunque no se define explícitamente como *parabo-*

lē, se considera por la práctica totalidad de los comentaristas como auténtica «parábola» (cf. R. Bultmann, HST 175-176, que la presenta como una «semejanza», aunque «desarrollada en forma narrativa»; M. Dibelius, FTG 248, que la encuadra como «narración en forma de parábola»); cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 201.

Al abordar la interpretación del episodio, nos salen al paso dos cuestiones fundamentales: *a)* ¿Dónde termina exactamente la parábola propiamente dicha?, y *b)* ¿Cuál es su verdadero significado? En realidad, todo depende del v. 8, cuya correcta interpretación incide sobre las dos preguntas fundamentales. Por su parte, ese v. 8 plantea tres interrogantes: 1) ¿Pertenece, en su totalidad o en parte, a la parábola? 2) ¿A quién se refiere la denominación *ho kyrios?* 3) ¿Qué significa exactamente la segunda conjunción *hoti* (v. 8b)? Vayamos por partes.

a) Primera cuestión: ¿Dónde termina exactamente la parábola propiamente dicha? La exégesis moderna ofrece cuatro grandes líneas de resultados:

1. La unidad comprende los vv. 1-9: parábola propiamente dicha (vv. 1-7) y aplicación de la parábola (vv. 8-9). La postura es, en buena parte, una consecuencia de los leccionarios litúrgicos, y quiere establecer una relación entre el v. 9 (aplicación) y el v. 4 (narración). La designación *kyrios* (v. 8a) se refiere, invariablemente, a Jesús, y a él se le atribuye la aplicación de la parábola (vv. 8b-9). Como representantes de esta postura, aunque con sus diversas matizaciones, podríamos citar a D. R. Fletcher, P. Gächter, J. Knabenbauer, M.-J. Lagrange, A. Rücker y otros. Hoy día, prácticamente nadie acepta esa interpretación; aunque todavía quedan ciertos vestigios en algunos comentaristas que interpretan diversamente la parábola (cf., por ejemplo, T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 290-293).

2. La unidad comprende los vv. 1-7; el resto no es más que una adición posterior. Esto significa que sólo esos versículos se pueden atribuir al Jesús histórico; lo demás, o es propio del evangelista, o procede de la tradición precedente. Así lo concibe R. Bultmann (HST 175, 199-200), que incluye el pasaje en las «numerosas seme-

janzas», cuyo «sentido original ... ha quedado irremediablemente perdido», aunque, «naturalmente, lo que se pretende subrayar es que siempre se puede aprender, incluso de la astucia de un impostor; pero ¿cómo?» Inciden en esta interpretación, aunque con algunas matizaciones, W. Grundmann, H. Drexler, A. R. C. Leaney, H. Preisker, W. Michaelis y otros. Ahora bien: si la parábola propiamente dicha se reduce a estos límites, es decir, a lo meramente narrativo, el final es demasiado abrupto; aparte de que nos quedamos sin conocer la reacción del dueño —el «hombre rico»—, que, naturalmente, estamos esperando desde el mismo comienzo de la narración.

3. La unidad comprende los vv. 1-8. Esto tiene ciertas ventajas, como incluir dentro de los límites narrativos la reacción del amo al comportamiento de su administrador; pero, al mismo tiempo, suscita una perplejidad sobre la identificación del *kyrios* del v. 8a: ¿se refiere al *kyrios* de los vv. 3.5 (= el «amo»), o sea, al «hombre rico» *(anthrōpos plousios)* del v. 1? Los comentaristas se inclinan mayoritariamente por esta interpretación; basta citar entre sus representantes, siempre con matices, a J. M. Creed, A. Descamps, E. E. Ellis, E. Klostermann, A. Plummer, K. H. Rengstorf, J. Schmid y otros. Resumimos esta interpretación con una frase de T. W. Manson: «Las palabras de elogio, sean del amo o de Jesús, quieren decir una sola cosa: 'Eso es un fraude, cierto; pero un fraude de lo más astuto. El administrador es un truhán; pero un truhán extraordinariamente avispado'» (cf. *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke*, 292).

Un punto en el que coinciden las tres interpretaciones reseñadas es en el calificativo de la conducta del administrador: ¡Fraude! Empieza por derrochar los bienes de su amo y añade una falsificación de cuentas en provecho de los deudores de su señor. Pues bien, ¿qué puede sacar de aquí un cristiano? ¿Cómo puede servir de ejemplo una conducta semejante? Según unos comentaristas, la lección consiste en aprender de ese comportamiento y actuar, por contraste, con una fidelidad total; según otros, el carácter de la parábola es fundamentalmente irónico, de modo que el elogio de lo perverso se convierte en clave de interpretación. Este último

punto —la «ironía»— está también presente en alguno de los autores que adoptan la cuarta línea interpretativa, que exponemos a continuación.

4. La unidad comprende los vv. 1-8a. En este caso, el significado de *kyrios* en el v. 8a tiene una perfecta coherencia a lo largo de la parábola: es el «amo» (vv. 3.5), el «hombre rico» (v. 1). Podemos citar, como representantes de esta postura, a B. Weiss, F. Tillmann, B. T. D. Smith, W. O. E. Oesterley, L. M. Friedel, J. Volckaert, P. Samain, G. Schneider y otros muchos; aunque bien es cierto que algunos de estos comentaristas interpretan el *kyrios* del v. 8a como referido a Jesús, y adoptan —acabamos de señalarlo— el sentido «irónico» de la parábola. En esta línea de interpretación, la pregunta fundamental es la siguiente: ¿en qué sentido pudo «elogiar» el amo un comportamiento como el de su administrador?

Para dar respuesta adecuada a esta pregunta hay que remontarse a la segunda de las cuestiones fundamentales que enunciábamos al comienzo de este apartado: ¿cuál es el verdadero sentido de la parábola? Es decir, para responder con precisión a la primera de las cuestiones —los límites de la parábola: cuestión *a)*— tenemos que abordar la segunda, o sea, la cuestión *b)*.

b) Segunda cuestión: ¿Cuál es el verdadero significado de la parábola? Aquí nos encontramos con un planteamiento —podríamos llamarlo «envolvente»— que nos obliga a responder a una cuestión, dando, a su vez, respuesta a cuatro nuevos interrogantes inherentes a la parábola.

1. El v. 8a califica al administrador explícitamente como «desaprensivo». Pues bien, ¿en qué se basa esa descalificación? Al comienzo de la parábola (v. 1) se «rumorea» que el administrador no es honesto, que derrocha unos bienes que no son suyos; y los rumores llegan al propietario. Pero no se dice, en concreto, en qué consiste esa mala administración: ¿negligencia culpable?, ¿estafa calculada?, ¿indiscreción peligrosa? El caso es que el administrador no niega esas acusaciones, no intenta defenderse ni se echa a los pies del propietario para que le perdone (cf. Mt 18,26); parece, pues, que hay razón más que suficiente para considerarlo como un «desaprensivo». Ahora bien: ¿añadió el administrador a su mala geren-

cia un nuevo delito, el de la falsificación de documentos? Esto abre un nuevo interrogante.

2. ¿Se reflejan en la parábola ciertas costumbres ambientales en el campo económico-administrativo? En primer lugar, lo más probable es que el propietario —el «hombre rico» (v. 1)— fuera un terrateniente que residía en otra región y que, al no poder llevar él personalmente sus negocios, hubiera encargado a un administrador *(oikonomos)* la gerencia normal de sus propiedades. Ahora bien, ¿qué funciones tenía un administrador? Desde luego, no era una especie de mayordomo, encargado exclusivamente de los criados (cf. Lc 12,42), sino un hombre de confianza, competente, experimentado, un representante del propietario. Tenía poderes para efectuar toda clase de transacciones: arrendar tierras, conceder créditos avalados por la futura cosecha, liquidar deudas y contratos, llevar la contabilidad, etc. Según la práctica corriente, el administrador podía hacer préstamos de las propiedades del dueño, por los que recibía una comisión en concepto de intereses; esa comisión, con su correspondiente recibo o aval fiduciario, se adjuntaba a los documentos oficiales que estipulaban la cuantía del préstamo. Muchas veces, en los documentos sólo constaba el total de la deuda, es decir, la estipulación acordada, más los intereses. Esa práctica era habitual en el antiguo Medio Oriente, como lo atestiguan infinidad de documentos; nos consta que existía en Egipto —en el período grecorromano—, en Palestina, en Siria e incluso en Asiria y en Babilonia. Es más, al parecer, aún seguía vigente en ciertas regiones de la India hasta principios de este siglo (1903), según el testimonio de M. D. Gibson, quien, en base a sus observaciones, propuso esta interpretación de nuestra parábola. Pronto se fueron añadiendo nuevos datos (cf. ESBNT, 174, n. 23), hasta que se pudo confirmar la hipótesis con los testimonios antiguos que aporta J. D. M. Derrett en su estudio *Fresh Light on St. Luke xvi: I. The Parable of the Unjust Steward (Luke xvi, 1-9):* NTS 7 (1960-1961) 198-219, reeditado en *Law in the New Testament* (Londres 1970) 48-77.

También parece reflejarse esa práctica en ciertos textos de la literatura rabínica, que acuden a lo puramente «casuístico» en su intento de reconciliar una práctica establecida y la prohibición legal

de prestar dinero al hermano, cargándole los intereses (cf. Dt 15, 7-8; 23,20-21; Éx 2,24; Lv 25,36-37); para un problema semejante, cf. Lc 19,23. Tal vez haya que interpretar en esta línea un texto de Flavio Josefo *(Ant.* XVIII, 6, 3, n. 157), según el cual, Herodes Agripa I, a punto de la bancarrota (hacia los años 33-34 d. C.), se vio obligado a solicitar un préstamo a un banco extranjero por medio de un agente de cambio, un tal Marsias; el rey tuvo que firmar un recibo por valor de veinte mil dracmas áticas, aunque, en realidad, sólo recibió diecisiete mil quinientas. Véanse, igualmente, los textos de Murabbaʿat: 18 r 4 (DJD 2, 101); 114 (DJD 2, 240-241); cf. J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament* (Londres 1970) 56-59.

3. ¿Por qué elogia el amo al administrador? Es perfectamente posible que el amo no supiera la cuantía exacta de la comisión, pero se puede suponer que estaba al corriente de la costumbre establecida. Ahora bien: no había ninguna legislación que hiciera recaer sobre el amo la responsabilidad por la mala gestión de su administrador; por otra parte, ¿cómo iba a aprobar un propietario una falsificación de cuentas realizada por su propio gerente, que podría implicar incluso una violación directa de la Torá? Por eso lo que elogia el amo es la sagacidad de su administrador, que, para congraciarse con los deudores, detrae de la deuda total la cantidad correspondiente a su comisión. Que yo sepa, no hay documentos que atestigüen esas reducciones. Pero hay que notar que el administrador no emplea el término técnico para cancelar una deuda: *ekeleuse to cheirographon chiasthēnai* (= «mandó tachar el recibo», es decir, anularlo con un par de rayas en forma de X, equivalente a una *chi* griega); cf. P. Flor, I, 61, 65 (hacia el año 65 d. C.). Lo único que dice el texto de Lucas es que el administrador invita al cliente a que escriba un nuevo «recibo» —no emplea el término *cheirographon,* sino *gramma*— por valor de cincuenta u ochenta, respectivamente, eliminando así su propia comisión. Una actuación como ésta, por parte del gerente, puede merecer un gran elogio del propietario.

4. ¿Cuál es, por consiguiente, el significado de la parábola? En primer lugar, lo que no es: no se trata de una advertencia sobre la perversidad de las posesiones materiales; no es una aprobación

de las irregularidades atribuidas al administrador (vv. 1-2); tampoco una aprobación de la estafa por falsificación de cuentas. Positivamente es un «elogio» de la sagacidad de un gerente que, en una situación difícil, supo rentabilizar en provecho propio aun sus posibles irregularidades. Así es como el administrador desaprensivo puede ser un ejemplo para el cristiano; no por su ostensible falta de escrúpulos en la administración de bienes ajenos, sino por lo acertado de su actuación. El administrador, al verse en una situación tan comprometida, supo actuar con perspicacia y salir airoso, renunciando incluso a lo que era suyo. Eso es lo que deberá aprender el cristiano; frente a las exigencias del Reino no se puede actuar atolondradamente, sino calculando los riesgos y aun renunciando, si es preciso, a las posesiones materiales. En el caso de la parábola, tal vez ese administrador pueda encajar en la calificación de «marginado», según las categorías de la época; pero, aun así, tiene un mensaje para el discípulo. No estaría mal recordar que, en la parábola, el administrador puede manipular lo que es suyo —sus comisiones— sólo porque el amo, haciéndole su administrador, le ha dado la posibilidad de ganarlo; es un favor que el propietario le ha hecho a su gerente. La interpretación de J. D. M. Derrett es más espiritualizante; en su opinión, el significado de la parábola se traduce en una correcta administración de la riqueza espiritual que Dios, por medio de Jesús, ha confiado a los discípulos. La interpretación es comprensible; pero, en realidad, desfigura el mensaje de la parábola, porque no tiene en cuenta la detracción de las comisiones, con lo que supone de pérdida para el propio administrador.

¿Se podría alegorizar la parábola en una línea distinta de la que plantea el propio Lucas en las adiciones siguientes (vv. 8b-13)? Cf. ESBNT, 178.

Una cosa es el significado de la parábola, en sí misma, y otra es el sentido de la narración en el contexto global de Lucas, es decir, con las adiciones y como preparación de la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-31).

v 1 *Dijo a los discípulos*

El cambio de destinatario es bastante brusco Jesús relega a los fariseos y a los doctores de la ley (cf Lc 15,2 3) para dirigirse expresamente a los discípulos Se supone, naturalmente, la presencia de los fariseos, si no, ¿cómo se explica el siguiente v 14?

Los manuscritos más importantes —P⁴⁵ y códices ℵ, B, D, L, R etcétera— leen simplemente *tous mathetas* (= «*los* discípulos»), pero otros, como los códices A, W, Θ, Ψ, $f^{1\,13}$ y la tradición textual «koiné» añaden el posesivo *autou* (= «*sus* discípulos»)

Un hombre rico

Se puede pensar, por el contexto, en un terrateniente de Palestina, dueño de un patrimonio considerable

Sobre la introducción *anthrōpos tis,* véase la «nota» exegética a Lc 10,30 Nótese, además, que la parábola siguiente —la del rico y Lázaro— empieza con la misma fórmula *anthrōpos tis ēn plousios* (= «había un hombre rico» v 19)

Tenía un administrador

El término griego *oikonomos* se aplicaba, por lo general, aunque no necesariamente, a un esclavo nacido en el seno de la familia, especialmente cualificado y adiestrado para supervisar el rendimiento de grandes fincas Equivalía, prácticamente, al hebreo *ben bayit* (= «hijo de casa», cf Gn 15,3) o *yelîd bayit* (= «nacido en casa», cf Gn 14,14) En el mundo romano contemporáneo se le daba el nombre de *vilicus* (o *villicus)* Columela, en su tratado *De re rustica* XI, 1, 7, da toda una serie de instrucciones sobre el adiestramiento de ese empleado y sobre las pruebas a las que deberá ser sometido, para comprobar si realmente tiene la competencia suficiente y posee las cualidades de fidelidad y dedicación a su amo *(domino fidem ac benevolentiam)* Pues bien, eso es precisamente lo que le falta al administrador que se nos describe en esta historia Para más detalles, véase K Schneider, *Vilicus, vilica,* en PW 2/8 2 (1958) 2136 2141, K D Fabian, *Vilicus,* en *Der kleine Pauly* 5, 1272 1273, W Erdman, *Ein romischer procurator omnium bonorum in Judaa z Z Christi* ZSSR 64 (1944) 370 376

Le llegaron ciertos rumores

Literalmente «y él (el administrador) fue acusado ante él (el hombre rico) como despilfarrando/que despilfarraba» El verbo *diaballein* tiene frecuentemente una connotación de «calumnia» «aducir cargos contra

uno con actitud hostil», ya sean acusaciones falsas o simplemente denigrantes (cf 4 Mac 4,1, POxyrh 900, 13, Flavio Josefo, *Ant* VII, 11, 3, n 267), pero esas connotaciones negativas no son intrínsecas al significado, como se deduce de Dn 3,8 (LXX), 2 Mac 3,11, Flavio Josefo, *Ant* XII, 4, 4, n 176 En el curso de la parábola se verá claramente que el sentido de *diaballein* carece aquí de connotaciones negativas

Estaba despilfarrando sus bienes

En la parábola del hijo pródigo se emplea el mismo verbo *(diaskorpizein)* para describir la vida de desenfreno del hijo menor (Lc 15,13) Por esas supuestas irregularidades se califica al gerente de «administrador desaprensivo» en el v 8a Los «bienes» del propietario se expresan aquí con el término *ta hyparchonta,* en contraposición a *bios* u *ousia,* como en la parábola precedente (cf Lc 15,12 13 30) Véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 8,3

v 2 *¿Que es eso que oigo decir de ti?*

La frase griega original *ti touto akouō peri sou* (= «¿qué esto oigo sobre ti?»), es una elipsis semejante a la empleada por los LXX en su versión de Gn 12,18, 20,9, 42,28, etc De ningún modo se puede traducir «¿Por que oigo estas cosas sobre tu conducta?»

Me vas a hacer un informe de tu gestión

Literalmente «dame un informe *(logon)*», en imperativo Sobre la expresión *apodidonai (ton) logon,* cf Mt 12,36, Hch 19,40, Heb 13,17 El sentido es claro entrégame un inventario de mis posesiones, con el estado de los negocios que has hecho con ellas, e incluye una lista de deudores y de las cantidades que me debe cada uno El inventario, el estado de cuentas y las dos listas deberían facilitar la transferencia de la administración al nuevo gerente Sobre el uso y significado del verbo *apodidonai,* véase la «nota» exegética a Lc 10,35

Y no vas a poder seguir en tu cargo

Presumiblemente, en vista de las acusaciones contra su administrador, el dueño ha tomado la decisión de despedirlo, por supuesto, después de haber comprobado la veracidad de las denuncias

v 3 *Se puso a echar sus cálculos*

Literalmente «dijo en sí mismo/en su interior», «se dijo» Sobre esta clase de soliloquios en una parábola, véase la «nota» exegética a Lc 12,17

Mi amo me quita el empleo

Después de la pregunta retórica «¿qué voy a hacer?», el comentario del administrador se introduce con un *hoti,* cuyo valor casual hemos traducido por «ahora que» La frase está probablemente inspirada en el oráculo de Isaías contra el mayordomo de palacio, concretamente, en Is 22,19 «Te echaré de tu puesto, te destituiré de tu cargo»

Para cavar, no tengo fuerzas

Es perfectamente comprensible que un administrador, adiestrado para tareas burocráticas, no esté físicamente capacitado para labrar la tierra o para ejercitar otros trabajos que requieren un considerable esfuerzo físico

Mendigar, me da mucha verguenza

A la incapacidad física se añaden motivos de índole psicológica Algunos manuscritos —P^{75} y códice B— coordinan ambas reflexiones con la conjunción *kai* (= «y»)

v 4 *Ya sé*

El texto griego emplea el aoristo *egnōn* (= «he llegado a conocer»), un buen ejemplo del llamado «aoristo dramático» (cf M Zerwick, *Graecitas biblica,* n 258) En el conocimiento se expresa la decision tomada

Para que, haya quien me reciba en su casa

El verbo en tercera persona del plural *(dexōntai* = «reciban») tiene valor indefinido, y equivale, en las lenguas semíticas, a la voz pasiva Cf BDF, n 130, 2, M Zerwick, *Graecitas biblica,* n 1. La decisión tomada por el administrador quiere atar bien todos los cabos para asegurarse el futuro

v 5 *Uno por uno a los deudores de su amo*

Los renteros con los que tenía pendiente alguna transacción En realidad, no se mencionan más que dos casos, pero, evidentemente, tienen valor de muestra

¿Cuánto debes a mi amo?

Naturalmente, la pregunta es ficticia, su función consiste en dar continuidad al ritmo narrativo Lo más lógico es que el administrador supiera exactamente cuánto debía cada uno, de hecho, llevaba los registros, como se deduce de los vv 6 7 «toma/aquí está tu recibo»

v 6 *Cien tinajas de aceite*

En realidad, *batos* —derivado del hebreo *bat* (cf Introducción general, tomo I, p 192)— es una medida de capacidad para líquidos Según Flavio Josefo, equivalía a setenta y dos *jestai* griegos o *sextarii* romanos (cf *Ant* VIII, 2, 9, n 57) Su capacidad era de unos cuarenta litros (cf 2 Esd 7,22 LXX), de ahí nuestra traducción «tinajas» En lugar de *batous,* los códices D y 124 leen *kadous* (= «cántaros») El término *kados* es una variante griega de *kabos* —en hebreo *qab*—, medida de líquidos equivalente a cuatro *jestai,* en nuestra terminología, unos dos litros Según esta variante, la cantidad queda reducida prácticamente a la mitad

Aquí esta tu recibo

Literalmente «toma tu(s) recibo(s)» Flavio Josefo emplea el término *gramma,* en sentido de «pagaré» (*Ant* XVIII, 6, 3, n 156) Hay que suponer que este «recibo» —*gramma(ta),* llamado también *cheirographon* (= «documento escrito a mano»)— pertenecía a la clase *atokos* (= «sin intereses»), pero eso no quiere decir que no se cargaran los intereses, sino que éstos no figuraban expresamente en el «pagaré» Lo normal era que, en ese documento, el deudor consignara la totalidad de su deuda, sin especificar la cuantía estipulada por un lado y los intereses por otro Véase P W Pestman, *Loans Bearing No Interest?* «Journal of Juristic Papyrology» 16 17 (1971) 7-29, J D M Derrett, «*Take Thy Bond and Write Fifty*» (*Luke xvi 6*) *The Nature of the Bond* JTS 23 (1972) 438 440

Escribe «cincuenta»

Eso no significa que se cancele la mitad de la deuda mediante falsificación del pagaré (cf J Jeremias, *The Parables of Jesus,* 181) Lo que quiere decir es que, en realidad, el deudor sólo debía a su acreedor *cincuenta* tinajas de aceite, las otras cincuenta eran la comisión del administrador Un interés del cien por cien parece verdaderamente excesivo Tal vez se trate de la exageración típica de las parábolas (cf J Jeremias, *The Parables of Jesus,* 28, 181), pero J D M Derret ha tratado de demostrar que, en ciertos documentos de la India (!), se habla de intereses hasta del cien por cien (*Law in the New Testament,* 69-72)

En los préstamos de bienes de consumo —cereales, vino, sal, aceite, etcétera— se cargaban unos intereses especialmente altos Por ejemplo, en el POxyrh 1040 se menciona un préstamo de trigo en el que la cantidad prestada era de cuatro *artabae,* pero había que devolverlas *epi diaphorō hemiolias* (= «añadiendo la mitad»), o sea, en total, seis

artabae de trigo En este caso, el pagaré no es de la clase *atokos,* sino del tipo *syn hēmiolias* (= «con adición de la mitad»), con un explícito interés del cincuenta por ciento Véase N Lewis, *The Meaning of «syn hēmiolia» and Kindred Expressions in Loan Contracts* TPAPA 76 (1945) 126-139

v. 7. *Cien fanegas de trigo*

El término *koros* —derivado del hebreo *kōr* (cf Introducción general, tomo I, p 192)— es el nombre de otra medida de capacidad, que difícilmente se puede traducir a nuestro sistema moderno Entre las aproximaciones contemporáneas podríamos aducir dos textos de Flavio Josefo, donde se dan distintas equivalencias Según *Ant* XV, 9, 2, n 314, el *kōr* equivale a diez *medimnoi* áticos, pero según *Ant* III, 15, 3, n 321, un *kōr* equivaldría a 4/7 de un *medimnos* Sin entrar en transposiciones precisas, hemos optado por la traducción «fanega» —se podría traducir también «carga»—, que, aunque no corresponda escrupulosamente a la medida antigua, sí da cierta idea de las cantidades que se barajan

Él le dijo

En el original, el verbo va en presente histórico *legei* (= «dice»), no habitual en Lucas (cf Introducción general, tomo I, p 183) Probablemente haya que explicarlo como un residuo de la fuente particular «L»

Escribe «ochenta»

En este caso, la cantidad adeudada sería la correspondiente a ochenta fanegas —ya fuera en especie o bien en metálico— y el resto (veinte) representaría la comisión En el caso de los cereales, los intereses solían oscilar entre un veinticinco y un treinta por ciento Cf J D M Derrett, *Law in the New Testament,* 66 68

v 8a *El amo elogió*

La designación *ho kyrios* tiene que referirse al «amo» (vv 3 5), al «hombre rico» (v 1), es decir, al terrateniente El verbo *epainein* (= «alabar», «elogiar») supone un expreso reconocimiento de la sagacidad con la que había actuado el administrador También podría reflejar, aunque indirectamente, una aprobación o ratificación formal con la que el propietario habría dado su visto bueno a las reducciones de cuentas efectuadas por su administrador, pero eso no es imprescindible para comprender la parábola Lo que se excluye absolutamente es una aprobación explícita de la irresponsabilidad del empleado (cf vv 1c-2)

Sobre la posibilidad —excesivamente rebuscada— de traducir *epē nesen* en sentido irónico o, negativamente, como «condena» (= «reprobó»), véase G Schwarz, «¿ *alabó al administrador infiel? (Lukas 16,8a)* BZ 18 (1974) 94-95

Para una identificación de *ho kyrios* (v 8a) con el propio Jesús, cf J Jeremias, *The Parables of Jesus,* 45-46, I H Marshall, *Luke xvi, 8 — Who Commended the Unjust Steward?* JTS 19 (1968) 617-619, H Drexler, *Miszellen Zu Lukas 16,1 7* ZNW 58 (1967) 286 288 (el autor califica de «desacertada» *[pointless]* nuestra interpretación [cf ESBNT, 161-184], pero sin aportar razones de peso para esa descalificación), E E Ellis, *The Gospel of Luke,* 199

A aquel administrador desaprensivo

Literalmente «al administrador de la iniquidad/de la injusticia» El genitivo de cualidad —aquí *tēs adikias*— sale también en los LXX (cf Ez 14,4, 44,12), en la exégesis neotestamentaria se conoce este fenómeno como «genitivo hebreo», porque refleja la estructura semítica llamada «estado constructo», que corresponde al uso del adjetivo en las lenguas indoeuropeas Cf Introducción general, tomo I, p 208 Véase M Zerwick, *Graecitas biblica,* n 40, BDF, n 165 Sin embargo, véanse v 9 *mammona tēs adikias* (= «dinero de la injusticia/iniquidad») y v 11 *tō adikō mammōna* (= «el dinero injusto/inicuo») Cf igualmente Lc 18,6 *ho kritēs tēs adikias* (= «el juez de la injusticia», o sea, «el juez injusto»), véase la respectiva «nota» exegética

Porque había obrado con sagacidad

Porque había sabido salir airoso del apuro en el que se encontraba Así es como el administrador puede ser un ejemplo para el cristiano, enseñándole a comportarse sagazmente frente a las exigencias del Reino En opinión de H Preisker *(Lukas 16,1 7* TLZ 74, 1949, 85-92), el adverbio *phronimōs* (= «con sagacidad», «cautamente») tiene aquí —y en Mt 10,16b— un significado distinto del que se le da en el resto de la tradición sinóptica, ya que generalmente se aplica al que ha sabido captar la dimensión escatológica de las situaciones humanas (cf Mt 7,24, 24,45, 25,2 4 8 9, Lc 12,42 Pero, como muestra J Jeremias *(The Parables of Jesus,* 46), también resuena en este pasaje la dimensión escatologica

BIBLIOGRAFIA GENERAL SOBRE EL CAPITULO 16

Feuillet, A , *Les paraboles de Luc Chap 16 Recherches sur la conception chrétienne du droit de propriété et sur les fondements scripturaires de la doctrine sociale de l'église* «Esprit et vie» 89 (1979) 241-250, 257-271

Hickling, C J A , *A Tract on Jesus and the Pharisees? A Conjecture on the Redaction of Luke 15 and 16* HeyJ 16 (1975) 253 265

Rodenbusch, E , *Die Komposition von Lucas 16* ZNW 4 (1903) 243-254

Samain, E , *Approche littéraire de Lc 16* «Foi et vie» 72 (1973) 39-62, con una nota adicional de T Snoy, pp 62-68

Para una bibliografía sobre los vv 1-13, anterior a 1926, véase B M Metzger, IPLCG, 318-321, W S Kissinger, *The Parables of Jesus A History of Interpretation and Bibliography* (ATLA Bibliography Series 4, Metuchen NJ 1979) 398-408

BIBLIOGRAFIA SOBRE 16,1-8a

Bailey, K E , *Poet and Peasant A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids Mi 1976) 86 110

Baverstock, A H , *The Parable of the Unjust Steward An Interpretation* «Theology» 35 (1937) 78-83

Bigo, P , *La richesse comme intendance, dans l'évangile A propos de Luc 16 1-9* NRT 87 (1965) 267-271

Blinzler, J , *Kluge Ausnutzung der Gegenwart zur Sicherung der Zukunft Lk 16,1-8* BLit 37 (1963-1964) 357-368

Boyd, W F , *The Parable of the Unjust Steward (Luke xvi 1ff)* ExpTim 50 (1938-1939) 46

Bretscher, P G , *Brief Studies The Parable of the Unjust Steward — A New Approach to Luke 16 1-9* CTM 22 (1951) 756-762

Caemmerer, R R , *Investment for Eternity A Study of Luke 16 1-13* CTM 34 (1963) 69-76

Camps, G M /B M Ubach, *Un sentido bíblico de «adikos», «adikia» y la interpretación de Lc 16,1-13* EstBíb 25 (1966) 75-82

Clavier, H , *L'Ironie dans l'enseignement de Jésus* NovT 1 (1956) 3-20

Comiskey, J P , *The Unjust Steward* TBT 52 (1971) 229-235.

Coutts, J , *Studies in Texts The Unjust Steward, Lk xvi, 1-8a* «Theology» 52 (1949) 54 60

Davidson, J A , *A «Conjecture» about the Parable of the Unjust Steward (Luke xvi, 1 9)* ExpTim 66 (1954-1955) 31

Degenhardt, H J , *Lukas Evangelist der Armen Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften Eine traditions und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1965) 114 120

Derrett, J D. M , *Fresh Light on St Luke xvi The Parable of the Unjust Steward* NTS 7 (1960-1961) 198 219, reeditado en *Law in the New Testament* (Londres 1970) 48-77

Dodd, C H , *Las parábolas del Reino* (Ed Cristiandad, Madrid 1974) 37ss

Drexler, H , *Miszellen Zu Lukas 16,1-7* ZNW 58 (1967) 286-288

Dupont, J , *Les béatitudes,* 1, 107-111, 2, 118-122, 168-172

— *L'exemple de l'intendant débrouillard Lc 16,1 13* AsSeign 56 (1974) 67-78

— *La parabole de l'intendant avisé (Luc 16,1 13)* LumV suppl biblique de «Paroisse et liturgie» 12 (1953) 13-19

Feuillet, A , *Les riches intendants du Christ (Luc xvi, 1-13)* RSR 34 (1947) 30-54

Firth, C B , *The Parable of the Unrighteous Steward (Luke xvi 1-9* ExpTim 63 (1951-1952) 93-95

Fitzmyer, J A , *The Story of the Dishonest Manager (Lk 16 1-13)* TS 25 (1964) 23-42, reeditado en ESBNT 161-184

Fletcher, D R , *The Riddle of the Unjust Steward Is Irony the Key?* JBL 82 (1963) 15-30

Friedel, L M , *The Parable of the Unjust Steward* CBQ 3 (1941) 337-348

Fyot, J -L , *Sur la parabole de l'intendant infidèle* «Christus» 6 (1959) 500 504

Gachter, P , *Die Parabel vom ungetreuen Verwalter (Lk 16,1-8)* «Orientierung» 27 (1963) 149-150

Galbiati, E , *Il fattore infedele (Luca 16,1-9)* BeO 3 (1961) 92-96.

Gander, G , *Le procédé de l'économe infidèle, décrit Luc 16 5-7, est-il répréhensible ou louable?* VCaro 7 (1953) 128-141.

Gibson, M D , *On the Parable of the Unjust Steward* ExpTim 14 (1902-1903) 334

Huttermann, F , *Stand das Gleichnis vom ungerechten Verwalter in Q?* TGl 27 (1935) 739-742

Jalland, T G , *A Note on Luke 16,1-9,* en SE I (TU 73, ed por F L Cross, Berlín 1959) 503-505.

Jeremias, J , *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 19, 23, 42, 45-48, 181-182

Julicher, A , *Die Gleichnisreden Jesu* II (2 vols , Tubinga 1910, Darmstadt 1963) 495-514

Kamlah, E , *Die Parabel vom ungerechten Verwalter (Luk 16,1ff) im Rahmen der Knechtsgleichnisse,* en *Abraham unser Vater Juden und Christen im Gesprach uber die Bibel* (Hom a Otto Michel en su sesenta cumpleaños, ed por O Betz y otros, AGSU 5, Leiden 1963) 276-294.

Kannengiesser, C , *L'Intendant malhonnête* «Christus» 18 (1971) 213-218

Knox, W L , *The Sources of the Synoptic Gospels* II (2 vols , Cambridge 1957) 93-96

Kosmala, H , *The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qumram* ASTI 3 (1964) 114-121

Kramer, M , *Ad parabolam de villico iniquo Lc 16,8 9* VD 38 (1960) 278-291

Kruger, G , *Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des Gleichnisses vom ungerechten Verwalter Lk 16,1-9* BZ 21 (1933) 170-181.

Kummel, W G , *Der Begriff des Eigentums im Neuen Testament,* en *Heilsgeschehen und Geschichte Gesammelte Aufsatze* (ed por E Grasser y otros, Marburgo 1965) 271-277, espec 274

Liese, H , *Villicus iniquitatis Lc 16,1 9* VD 12 (1932) 193-198

Lindars, B , *Jesus and the Pharisees,* en *Donum gentilicium* (Hom a David Daube; ed por E Bammel y otros, Oxford 1978, 51 63, espec 53-56)

Lunt, R G , *Expounding the Parables* III *The Parable of the Unjust Steward (Luke 16 1 15)* ExpTim 77 (1965-1966) 132-136

— *Towards an Interpretation of the Parable of the Unjust Steward (Luke xvi 1-18)* ExpTim 66 (1954-1955) 335-337.

Maass, F , *Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter, Lukas 16,1 8* «Theologia viatorum» 8 (1961-1962) 173-184

Marshall, I H , *Luke xvi, 8 — Who Commended the Unjust Steward?* JTS 19 (1968) 617-619

Merkelbach, R , *Über das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Lukas 16,1 13)* VC 33 (1979) 180-181.

Molina, J-P , *Luc 16/1 à 13 L'Injuste «Mamon»* ETR 53 (1978) 371-376

Moore, F J , *The Parable of the Unjust Steward* ATR 47 (1965) 103-105

Perkins, P , *Hearing the Parables* (Nueva York 1981) 165-171, 185

Preisker, H , *Lukas 16,1-7* TLZ 74 (1949) 85-92

Samain, P , *Le bon usage des richesses, en Luc XVI, 1 12* «Revue diocésaine de Tournai» 2 (1947) 330-335

Smith, B T. D , *The Parables of the Synoptic Gospels A Critical Study* (Cambridge 1937) 108-112

Tillmann, F , *Zum Gleichnis vom ungerechten Verwalter, Lk 16,1-9* BZ 9 (1911) 171-184

Topel, L J , *On the Injustice of the Unjust Steward Lk 16 1-13* CBQ 37 (1975) 216-227.

Volckaert, J , *The Parable of the Clever Steward* «Clergy Monthly» 17 (1953) 332-341.

Williams, F E , *Is Almsgiving the Point of the «Unjust Steward»?* JBL 83 (1964) 293-297.

Williams, F J , *The Parable of the Unjust Steward (Luke xvi 1-9)* ExpTim 66 (1954-1955) 371-372

Zerwick, M , *De villico iniquo* VD 25 (1947) 54-55, 172-176

Zimmermann, H , *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu* BibLeb 2 (1961) 92 105, 171 174, 254-261, espec 254-261

104. *TRES APLICACIONES DE LA PARABOLA* (16,8b-13)

[8b] Porque los hijos de este mundo son más sagaces con respecto
a su propia generación que los hijos de la luz. [9] Y yo os digo:
usad el dinero injusto para ganaros amigos; de modo que,
cuando se acabe, os reciban en las moradas eternas.

[10] El que es de fiar en lo insignificante, también es de fiar
en lo sustancial; el que no es honrado en lo insignificante, tam-
poco es honrado en lo sustancial. [11] Por eso, si no habéis sido
de fiar con el injusto dinero, ¿quién os va a confiar lo que vale
de veras? [12] Y si no habéis sido de fiar en lo ajeno, ¿quién os
entregará lo que es vuestro?

[13] Ningún criado puede estar al servicio de dos amos; porque, o aborrecerá a uno y querrá al otro, o bien se dedicará a uno y descuidará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero.

COMENTARIO GENERAL

Ya desde los mismos comienzos de la tradición evangélica se añadieron a la parábola del administrador desaprensivo (Lc 16,1-8a) algunos dichos dispersos de Jesús. Tal vez se puedan explicar esas adiciones por el simple hecho de que, al transmitirse la parábola a ciertas comunidades que no estaban familiarizadas con la situación administrativa que se contempla en la narración, se prestaba a diversas formas de interpretación alegórica.

En el contexto del Evangelio según Lucas se añaden tres aplicaciones concretas de la parábola: vv. 8b-9.10-12.13. C. H. Dodd las considera como «apuntes para tres homilías sobre el texto de la parábola» (cf. *Las parábolas del Reino,* 37). En sí mismas, valen ya como testimonio de un proceso interpretativo de carácter moralizante, que se fue abriendo paso en la primitiva comunidad cristiana. No cabe duda que las aplicaciones proceden, originariamente, de contextos distintos; pero, por lo menos, la primera de ellas se vinculó muy pronto con la parábola propiamente dicha.

Primera aplicación (Lc 16,8b-9). Difícilmente se pueden considerar estos dos versículos como una unidad originaria, ya que el v. 9 comienza con la expresión *(kai egō) hymin legō* (= «Y yo os digo), que generalmente se emplea como fórmula introductoria (cf. Lc 5,24; 6,27; 11,9) y es indudablemente anterior a Lucas; hablar de radacción lucana, como hace A. Descamps *(La composition littéraire de Luc XVI, 9-13:* NovT 1, 1956, 47-53), no parece admisible (cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 106). La fraseología es marcadamente semítica, con un claro trasfondo palestinense: «hijos de este mundo», «hijos de la luz», «dinero *(mamōnas)* de injusticia», «moradas eternas». Es muy probable que haya que atribuir el v. 9 al desarrollo interno de la tradición prelucana, donde se compuso a imitación del v. 4; considerarlo como composición personal de Lucas es difícilmente admisible. Ya antes de Lucas, concretamente en su fuente particular («L»), se había unido esta aplicación a la parábola propiamente dicha, por determinadas resonancias verbales: *phronimōs* (= «sagazmente», «con sagacidad»: v. 8a) // *phronimōteroi* (= «más sagaces»: v. 8b), y *oikonomon tēs adikias* (= «administrador injusto, desaprensivo»: v. 8a) // *mamōna tēs adikias* (= «dinero injusto, inicuo»: v. 9); véase la «nota» exegética al v. 8a, en el apartado precedente. Sobre la pertenencia de esta primera aplicación a la fuente particular de Lucas («L»), cf. Introducción general, tomo I, p. 148.

Segunda aplicación (Lc 16,10-12). Su pertenencia a la fuente «L» parece indiscutible (cf. Introducción general, tomo I, p. 148); otra cosa es su posible unión originaria con los versículos precedentes (vv. 8b-9). La construcción de cada uno de estos tres versículos (vv. 10, 11 y 12) se caracteriza por su «paralelismo antitético»: el v. 10, en clave enunciativa; los vv. 11 y 12 —ambos más breves—, en clave interrogativa. Según J. Jeremias *(Die Sprache des Lukasevangeliums,* 61-62), su formulación es indiscutiblemente prelucana. En los vv. 10 y 11, la antítesis se desarrolla entre *pistos/pisteuein* (= «fiel», «el que es de fiar» / «confiar») y *adikos* (= «injusto», «el que no es honrado»), mientras que en el v. 12 —aparte de su coincidencia con los precedentes en la repetición de *pistoi*— la polaridad de la antítesis se centra en *tō allotriō* (= «lo ajeno») y *tō hymeteron* (= «lo vuestro»).

En realidad, estos tres versículos tienen mayores afinidades con

las recomendaciones de Jesús sobre la vigilancia y la lealtad, en Lc 12,42b-46 (provenientes de «Q»), donde se menciona expresamente al «administrador fiel y cuidadoso» (Lc 12,42b: *ho pistos oikonomos ho phronimos)*. Es posible que los vv. 10-12 pertenecieran, originariamente, al contexto de los «criados fieles y vigilantes» (Lc 12,35-48). Pero aquí, de hecho, constituyen una unidad —la segunda aplicación— literariamente vinculada a la anterior por el enlace verbal: *mamōna tēs adikias* (= «dinero de injusticia, iniquidad»: v. 9) y *tō adikō mamōna* (= «el dinero injusto, inicuo» del v. 11).

Tercera aplicación (Lc 16,13). Aunque el versículo, en cuanto tal, procede de «Q» —véase su paralelismo con Mt 6,24, en el discurso de la montaña—, su inclusión en este pasaje se debe, indudablemente, a la presencia del término *mamōna* (= «dinero»), que establece una correlación intrínseca entre el v. 13d y los precedentes vv. 9 y 11.

Curiosamente, la única diferencia entre Lc 16,13 y Mt 6,24 es la adición (?) de *oiketēs* (= «criado») en Lucas (a pesar del signo interrogativo, optamos por considerarlo como adición de Lucas; cf. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu,* 2, 109; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 164; J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 258). Por lo demás, de veintiocho palabras griegas, veintisiete son exactamente iguales y en el mismo orden (cf. Introdución general, tomo I, p. 138). Sin embargo, en el Evangelio según Tomás nos encontramos con una nueva formulación de ese mismo dicho: «Jesús dijo: Nadie puede montar dos caballos al mismo tiempo, o tender dos arcos simultáneamente. Ningún criado puede estar al servicio de dos amos; (porque) si reverencia a uno, despreciará al otro» (EvTom 47a). Como se ve, el paralelismo con la tradición evangélica reside en la segunda parte de la máxima, cuya formulación coincide más exactamente con la versión de Lucas —adición de «criado»— que con la de Mateo.

En cuanto a la primera parte —dos caballos, dos arcos—, se puede decir, casi con toda seguridad, que es una amplificación de «Q» por vía analógica. Teóricamente, cabría la posibilidad de que fuera anterior a «Q», pero no hay argumentos que lo demuestren; la explicación «analógica» es, indudablemente, la más plausible. Véase W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur sy-*

noptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen, 109-111; J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 147-149, que atribuye a esa formulación ciertas connotaciones de tipo gnóstico en su empleo de *š*^{e}*mše* (= «criado», «siervo»).

Desde el punto de vista de historia de las formas, las tres aplicaciones añadidas a la parábola podrían considerarse, globalmente, como «máximas sapienciales» de Jesús (cf. R. Bultmann, HST 70, 57-77). Sólo una de ellas (v. 9) es claramente «exhortativa», por su formulación en imperativo; las demás son, más bien, de carácter «declarativo».

La interpretación de estas tres aplicaciones de la parábola gira en torno al tema común de la actitud cristiana frente a los bienes materiales.

En la primera aplicación (vv. 8b-9), el sentido surge del paralelismo entre «los hijos de este mundo» y el «administrador» (v. 8b // v. 8a). Ambos coinciden en la «sagacidad» con respecto a su propia generación, es decir, saben manejarse en situaciones comprometidas; y en eso superan decididamente la candidez con la que actúan «los hijos de la luz», los discípulos, el cristiano. Ése es el punto de la enseñanza: la disparidad de actitudes frente a una situación conflictiva. El v. 8b comenta en un tono generalizante la conclusión de la parábola (v. 8a) e, indirectamente, insta al discípulo a que proceda con esa misma sagacidad frente a las exigencias del Reino, porque lo que está en juego es la proyección trascendente, la dimensión escatológica de su comportamiento (v. 9). El cristiano tiene que aprender a usar los bienes materiales —llamados aquí «dinero injusto»— para ganarse amigos que, en el momento de la verdad, en la escatología, donde lo material pierde su valor, le abran de par en par las puertas de lo que no decae ni se desvirtúa. La sagacidad con la que el administrador toma sus decisiones (v. 4) se transpone, en clave alegórica, al uso correcto de las posesiones materiales. En la correspondiente «nota» exegética trataremos de dejar bien claro que la mención del «dinero injusto» no implica una recomendación y, mucho menos, una justificación de un principio tan difundido como el de que «el fin justifica los medios»; nunca podrá legitimarse el uso de procedimientos tortuosos para alcanzar un resultado, en sí mismo bueno y razonable.

Pues bien, ¿en qué consiste, concretamente, ese comportamiento sagaz en el uso del «dinero injusto»? La máxima, por sí, no entra en detalles particulares. Interpretarlo como una exhortación a «dar limosna» sería coherente con el planteamiento global de Lucas (cf. Introducción general, tomo I, pp. 416ss), pero eso supondría una nueva alegorización de la parábola.

En los vv. 10-12 —segunda aplicación— se aborda el tema desde un ángulo diferente. La enseñanza deriva de las implicaciones de una administración responsable. En realidad, la parábola nunca dice explícitamente que el administrador fuera desleal con su amo; pero de los vv. 1b-2 parece deducirse la tortuosidad de su comportamiento, que, de hecho, provoca su remoción del cargo. Eso es precisamente lo que alegorizan los vv. 10-12. Al desvanecerse el aspecto escatológico del v. 9, todo el énfasis se concentra en la responsabilidad de la administración diaria, que se articula, por contraste, en los tres aspectos siguientes: lealtad en lo «insignificante» / lealtad en lo «sustancial» (cf. Lc 19,13.16-19); administración de unos bienes cuyo valor es puramente relativo / administración de valores absolutos; responsabilidad de gerencia de lo ajeno / responsabilidad con respecto a lo que pudiera convertirse en propio. Tres antítesis que resumen la actitud de fidelidad en la vida cristiana.

En la tercera aplicación (v. 13), que, en realidad, no tiene nada que ver directamente con la parábola, se sintetiza, de manera global, la actitud genérica frente al dinero. Aunque la máxima no sea creación personal de Lucas, sino que está tomada de la tradición precedente —en concreto, de «Q»—, entra de lleno en su concepción de lo que debería ser el ideal de una actitud cristiana frente a los bienes materiales (cf. Introducción general, tomo I, pp. 416-424). Al mismo tiempo sirve de comentario a los vv. 10-12. La formulación es de una radicalidad absoluta: o Dios o el dinero; no hay más alternativa. Uno de esos dos polos regirá necesariamente la existencia, porque el servicio a ambos es incompatible. Si uno se embarca en una búsqueda febril del dinero, que le subyuga y le esclaviza, no podrá dedicarse sincera y absolutamente al servicio de Dios. El dinero se deifica, se convierte en ídolo, y con todas sus

consecuencias. La interpelación al discípulo resuena con toda su radicalidad. ¿Qué escoges? ¿A quién quieres servir?

Si separamos la parábola (vv. 1-8a) de las aplicaciones concretas (vv. 8b-13) añadidas por la tradición cristiana, ya en sus orígenes, el mensaje de la narración es, en sí, coherente y claro. Pero si interpretamos correctamente el significado de esas aplicaciones, comprobaremos que su proceso de alegorización no se agota en su propia contemporaneidad, sino que incide profundamente en el compromiso cristiano de las futuras generaciones. No hay necesidad de apelar a una interpretación «irónica» de la parábola para salvar su vinculación con las aplicaciones que la acompañan. Véase, para más detalles, ESBNT 180 y n. 32.

NOTAS EXEGETICAS

v. 8b. *Porque*

Esta segunda parte del v. 8 comienza con la conjunción *hoti* (= «porque»). Gramaticalmente hay un problema por la proximidad del *hoti* anterior, que introduce la oración causal dependiente del verbo *epēnesen* (= «alabó», «elogió ... porque...»). J. Wellhausen *(Das Evangelium Lucae übersetzt und erklärt,* 86) interpreta este segundo *hoti* como explicativo, es decir, como equivalente al hebreo *le'mōr* (= «diciendo»), cuya función consiste en introducir el estilo directo; en ese caso, *ho kyrios* (= «el Señor»: v. 8a) se referiría a Jesús, cuyas palabras quedarían introducidas por el segundo *hoti:* «El Señor elogió... porque había obrado con sagacidad; *y dijo/diciendo:* 'Los hijos de este mundo...; y yo os digo: Usad...» (vv. 8-9). Pero la sugerencia es excesivamente ingeniosa y apenas ha tenido eco en la exégesis posterior. En esa línea interpretativa, I. H. Marshall *(Luke xvi. 8 — Who Commended the Unjust Steward?:* JTS 19, 1968, 617-619) considera este v. 8 como un ejemplo más de la técnica narrativa de Lucas, en la que el estilo directo se funde, sin solución de continuidad, con una frase antecedente en estilo indirecto; para corroborar su interpretación —e, indirectamente, la de J. Wellhausen— aduce varios textos de Lucas (Lc 5,14; Hch 1,4; 23,22; 25,4-5) y cita BDF n. 470, 2, y H. J. Cadbury, *Lexical Notes on Luke-Acts:* JBL 48 (1929) 412-425.

Pero, en realidad, ninguna de esas referencias es válida como fenómeno paralelo. Vamos caso por caso. En Lc 5,14, la continuidad con

la que el estilo indirecto fluye en la formulación directa es evidente, pero, aparte de que la prohibición indirecta se formula en infinitivo *(mēdeni eipein* = «no decir/que no dijera a nadie»), falta precisamente la conjunción *hoti,* que es donde reside el problema que contemplamos En Hch 1,4, la quiebra sintáctica obedece a un «anacoluto», que introduce la formulación directa después de dos infinitivos *(mē chōrizesthai* = «no alejarse», *perimenein* = «esperar», «aguardar») dependientes de *parēngeilen* (= «mandó», «recomendó») En Hch 23,22, la conjunción *hoti* no introduce una formulación directa, sino una nueva instancia del estilo indirecto Finalmente, Hch 25,4-5 tiene una construcción sintáctica perfectamente regular, no hay continuidad de estilos, y la frase directa lleva su verbo correspondiente *phēsin* (= «dice», «añadió») Por tanto, la conclusión es clara el segundo *hoti* (v 8b) tiene valor causal, y así hay que traducirlo (cf J M Creed, *The Gospel according to St Luke,* 203) La segunda conjunción *hoti* es signo evidente de una sutura posterior, cuya función consiste en unir a la parábola las subsiguientes aplicaciones Cf Lc 16,15c

Los hijos de este mundo

Sin duda, hay que interpretar la frase como una transposición griega de la expresión *kl bny tbl* (= «todos los hijos del/de este mundo» cf CD 20, 34) Así designaba la comunidad de Qumrán a todos los que no seguían su propia interpretación del judaísmo, es decir, la concepcion esenia En nuestro pasaje, la expresión hace referencia al que vive inmerso y totalmente subyugado por las categorías del mundo, por lo visible y lo terrestre, sin preocuparse en absoluto por la dimensión trascendente de la existencia humana Con un significado ligeramente distinto volverá a salir esa expresión *(hoi huioi tou aiōnos toutou)* en Lc 20,34, donde «los hijos de este mundo» —el ser humano sometido a la mortalidad y a las condiciones terrestres de la existencia— se oponen a «los que sean dignos de la vida futura y de la resurrección», a «los hijos de Dios», que son «como ángeles»

Más sagaces con respecto a su propia generación

La preposición *eis* expresa aquí una relación («con respecto a»), cf BAGD 866 El sentido exacto del término *genea* (= «generación») es difícil de determinar, tal vez se refiera a «los contemporáneos» o a los «miembros de la propia raza» (cf BAGD 154) De todos modos, el acento recae en la «sagacidad» con la que «los hijos de este mundo» se relacionan entre sí, el discípulo debe aprender de esa actitud para comportarse como hijo del Reino

Los hijos de la luz

La expresión se convertirá, más adelante, en una descripción del cristiano (cf 1 Tes 5,5, Ef 5,8, Jn 12,36) No hay huellas de esa frase ni en el Antiguo Testamento ni en la posterior literatura rabínica Pero, como se sabe, es una de las expresiones favoritas de la literatura esenia para designar a los miembros de la propia comunidad, y eso tanto en hebreo (*benê ʾôr* 1QS 1,9, 2,16, 3,13 24 25, 1QM 1,3 9 11 13, 4QFlor 1 2 i 8 9, 4Q177 10 11,7, 12-13 i 7 11) como en arameo (*benê nehôrāʾ* 4QʿAmram[b] 3,1 = MPAT 23,3,1, 4QʿAmram[e] 1,[9 10] = MPAT 26, 1,9 10) La antítesis, frecuente en Qumrán, «hijos de las tinieblas» (*benê hôšek,* en hebreo, *benê hašôkāʾ,* en arameo) no tiene su correspondencia en el Nuevo Testamento

Aunque la expresión «hijos de » es plenamente semítica (véase la «nota» exegética a Lc 10,6), y la oposición «luz»/«tinieblas» funciona, en el terreno ético, como símbolo de «bien»/«mal», «ventura»/«desventura» (véase la «nota» exegética a Lc 11,34), la división de la humanidad en esos dos grupos «hijos de la luz»/«hijos de las tinieblas» sale exclusivamente en la literatura de Qumrán y, por implicaciones, en el Nuevo Testamento Véase, para más detalles, ESBNT 208-211, H Braun, *Qumran und das Neuen Testament,* 1, 90 91

v 9 *Y yo os digo*

La fórmula es, evidentemente, un indicio de que esta nueva aplicación, directamente atribuida a Jesús, pertenecía, en realidad, a un contexto distinto

Usad el dinero injusto para ganaros amigos

Literalmente «haceos amigos con el dinero de la injusticia/de la iniquidad» Por desgracia, no se especifica quiénes pueden ser esos «amigos», los comentaristas desatan sus especulaciones Dios (T W Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St Matthew and St Luke,* 293), los pobres (W Manson, *The Gospel of Luke,* 183-184), los ángeles (W Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 321) Otra cosa que no se dice es cómo ganarse esos amigos, tal vez, ¿dando limosna?

La preposición *ek* (literalmente «desde») se ha interpretado de las más diversas maneras Por ejemplo, J C Wansey (*The Parable of the Unjust Steward An Interpretation* ExpTim 47, 1935-1936, 39-40), renuente a su significado más obvio, sugiere una corrupción textual por haplografía de *ektos* (= «fuera de», «sin»), por tanto, habría que traducir «Ganaos amigos sin (prescindiendo de) el dinero injusto» E De

lebecque (*Études grecques sur l'évangile de Luc,* París 1976, p. 93) interpreta la preposición *ek* en sentido de separación, equivalente al hebreo *min* (= «aparte de», «separándoos del dinero injusto»). P. Colella (*De mamona iniquitatis* RivB 19, 1971, 427; *Zu Lk 16,7:* ZNW 64, 1973. 124-126) se inclina también por un sentido hebreo, pero con significado comparativo: «más bien que»; la traducción sería: «Ganaos amigos, más bien que (ganar) dinero injusto». Pero todas esas propuestas obedecen a intentos desesperados por dar un sentido comprensible a la expresión *mamōna tēs adikias* (= «dinero de la injusticia/iniquidad», «dinero injusto/inicuo»); tal vez no sean necesarios tantos rodeos. Lo que indica verdaderamente la preposición *ek* es el modo de ganar amigos; y lo más lógico sería traducirla por «con» («haceos amigos con el dinero injusto»). Así lo emplea Lucas en su narración evangélica (Lc 8,3: *ek tōn hyparchontōn autais* = «con sus recursos»), y así aparece en otros escritos griegos extrabíblicos (cf. Jenofonte, *Anab.* VI, 4, 9; Flavio Josefo, *Vit.,* 29, n. 142). Desde luego, no hay que excluir una influencia del semítico *min* (cf. CD 2,12: *wlml' pny tbl mzr'm* = «para llenar la faz del universo con —literalmente: de = *min,* abreviado en *m*— su semilla/su posteridad»).

Dinero

El sustantivo *mamōnas* es una transliteración griega del hebreo *māmôn* o del arameo *māmônā'* (véase Introducción general, tomo I, p. 192). El término es desconocido en el texto hebreo del Antiguo Testamento; pero sí se encuentra en la literatura de Qumrán, tanto en hebreo (1QS 6,2; 1Q27 1 ii 5; CD 14,20) como en arameo (11QtgJob 11,[8] = Job 27,17, en el texto masorético) y en los targumes posteriores (Tg.N. sobre Gn 14,16 21). San Agustín (*De serm. Dom.,* 2, 17, 47; CCLat 35, 138; *Sermo 113,* 2, 2: PL 38, 648) lo considera un sustantivo de origen púnico; aunque, por el momento, no se ha encontrado en textos fenicios o en fragmentos púnicos. Los intentos de explicación etimológica son de lo más variado. Se proponen como posibles matrices: *maṭmôn* (= «cosa oculta»), *ma'môn* (= «crédito bancario»), *mahmôn* (= «abundancia»), *man mā'* (equivalente al latín *quidquid* = «algo», «todo lo que»); pero todas esas presuntas matrices parecen improbables, ya que se basan en un fenómeno de asimilación que carece de comprobaciones fonéticas.

La explicación más satisfactoria es la que considera el término como un sustantivo de la clase *maqtāl,* derivado de la raíz *'mn* (= «estar seguro, firme»); el «causativo» hebreo de *'mn* es *he'emîn* (= «crecer», «confiar en»; cf. *amēn.* El proceso fonético incluiría los siguientes estadios: *ma'mān* > *ma'môn* (la *ā* larga, o acentuada, se transforma en *ô,*

transformación llamada «cananea») > *māmôn* (la desaparición de la consonante *aleph* = ' provoca el alargamiento de la vocal precedente: *ā*). Según este proceso, el significado sería: «aquello en lo que uno pone su confianza»; de ahí no resulta excesivamente difícil explicar el paso semántico a «dinero», «bienes», «posesiones». El término arameo no sería más que una acomodación de la forma hebrea. Para un análisis más pormenorizado, véase A. M. Honeyman, *The Etymology of Mammon.* «Archivum linguisticum» 4 (1952) 60-65; F. Vattioni, *Mammona iniquitatis* «Augustinianum» 5 (1965) 379-386; H. P. Rüger, *Mamonas* ZNW 64 (1973) 127-131.

Dinero injusto

Literalmente: «dinero de la injusticia/iniquidad». Todavía no se ha descubierto, en textos semíticos, una correspondencia exacta con la expresión griega *mamōnas tēs adikias.* Sin embargo, en algunos textos de Qumrán encontramos dos expresiones muy afines: *hôn ḥāmās* (= «riqueza de violencia»: 1QS 10,19) y *hôn hāriš*ʿ*āh* (= «riqueza de mal»: CD 6,15; cf. CD 8,5; 19,17). Pero en ninguno de estos casos se impone decisivamente el sentido de «ganancia tortuosa, poco escrupulosa», o de riqueza acumulada a base de injusticias. Es más, en los dos textos de Lucas (Lc 16,9.11), el sentido parece ser: «dinero que lleva a la injusticia», con énfasis en la *tendencia* a cometer acciones desaprensivas, o en la seducción del dinero, que provoca no sólo una esclavitud, sino un impulso hacia comportamientos decididamente inmorales.

Como punto de referencia se ha aducido también la frase *māmôn dišqar,* que tiene en los targumes el significado de «posesiones tortuosamente adquiridas» (cf. F. Hauck, TDNT 4, 390). Aun admitiendo ese sentido, se trataría de una connotación posterior. De hecho, F. Hauck no cita más que un targum del siglo v d. C. sobre Prov 15,27, donde el texto es una traducción de la frase hebrea: *boṣeaʿ baṣaʿ* (= «el que codicia», «el codicioso»); y, como se ve, no es lo mismo «codiciar» que «adquirir posesiones injustamente». Cf. Str.-B., 2, 220; Hen(et) 63,10.

Cuando se acabe

Se refiere al dinero, y, concretamente, en una situación de crisis, en un apuro.

El texto comúnmente aceptado es *eklipē,* en tercera persona del singular del aoristo segundo de subjuntivo (= «se acabe» el dinero); así leen el P75 y los códices ℵ+, B, D, L, Ψ, etc. Pero algunas citas patrísticas —Ireneo, Clemente de Alejandría, Basilio, Juan Crisóstomo— y determinados manuscritos de la tradición textual «koiné» cambian a la segunda persona del plural: *eklipēte* (= cuando «acabéis»; es decir,

cuando os llegue la muerte), así traduce la Vg y toda la tradición latina que de ella depende *cum defeceritis* (= «cuando acabéis») Pero, casi con toda seguridad, la variante textual, y su traducción correspondiente, reflejan un determinado tipo de exégesis que creó su propia tradición

Por tanto, el sentido de la exhortación es el siguiente Aprended a hacer uso sagaz de vuestra riqueza —el dinero injusto— para aseguraros vuestra situación en el *eschaton,* en el mundo definitivo

Os reciban

El uso indefinido de la tercera persona del plural *(dexōntai* = «reciban») sustituye a la voz pasiva (véase la «nota» exegética a Lc 16,4) No parece que haya resonancias de la «pasiva teológica»

En las moradas eternas

La expresión *eis tas aiōnious skēnas* (literalmente «en/hacia las tiendas eternas») no sale más que aquí en todo el Nuevo Testamento Por lo demás, sólo aparece en 2 Esd 2,11 un texto que, aparte de su datación —probablemente, del siglo III d C—, parece depender de esta formulación de Lucas Indiscutiblemente, sus connotaciones son escatologicas

v 10 *El que es de fiar en lo insignificante*

Literalmente «en lo mínimo» *(en elachistō)* Cf Lc 19,17, 2 Clem 8,5 6

v 11 *El injusto dinero*

En vez del llamado «genitivo hebreo» (*mamōnas tēs adikias* v 9), aquí se emplea el adjetivo *adikos* (= «injusto») *en tō adikō mamōna* (= «con el injusto dinero»)

¿Quién ?

Según algunos comentaristas, el sujeto es Dios, cf I H Marshall, *The Gospel of Luke,* 623 Es posible, pero parece más lógico entenderlo como un enunciado indefinido o como una reflexión genérica, en forma de interrogativa

Lo que vale de veras

Literalmente «el verdadero» dinero *(to alēthinon)* El contraste queda establecido entre *adikos* (= «injusto») y *alēthinos* (= «verdadero») Según BAGD 37, *to alethinon* significa «lo que es realmente bueno»

v 12 *Lo que es vuestro*

La expresión no es del todo clara Según ciertos comentaristas, se refiere a bienes de herencia Es posible, pero tal vez haya un contraste entre

los bienes materiales, que, en realidad, no pertenecen a cada uno de manera intrínseca, y el verdadero valor de la persona, que nadie puede arrebatarle

La lectura más fidedigna es *hymeteron* (= «vuestro»), según el P[75] y los códices ℵ, A, D, R, W, etc Pero unos pocos —B, L, etc — leen *hemeteron* (= «nuestro»), que agrava la dificultad Tal vez la confusión se deba al fenómeno del «itacismo» pronunciación de la vocal *ēta* con sonido *i*, que propiciaba la distorsión de la *ypsilon* (*e* = *i*, o *y*) Pero hay otra razón por la que *hēmeteron* resulta sospechoso, es posible que, en el desarrollo teológico posterior, se estableciera el contraste entre *to allotrion* (= «lo ajeno») y *to hemeteron* (= «lo nuestro», es decir, lo que pertenece al Padre y al Hijo) Véase TCGNT 165

v 13 *Ningún criado*

La adición lucana *oiketes* (= «criado», «domestico») tiene un significado mucho más genérico que *oikonomos* (= «administrador» cf vv 1, 3 y 8)

Estar al servicio de dos amos

Se contempla, naturalmente, un servicio simultáneo e igual dedicación a ambos señores La incompatibilidad se explica a continuación por un doble contraste La primera antítesis —«aborrecer, odiar»/«querer, amar»— tiene raíces veterotestamentarias (cf , por ejemplo, Ecl 3,8) y es de carácter emocional, la segunda —«dedicarse»/«descuidar»— se mueve, más bien, en el orden práctico La estructura quiástica de la construcción da mayor relieve al contraste

No podéis servir a Dios y al dinero

La fuerza expresiva de una fórmula tan lapidaria no necesita comentario Subrayamos únicamente la diversa connotación del verbo *douleuein* (= «servir») con referencia a Dios, indica una dependencia que enaltece, una dedicación que consagra, con referencia al dinero, es una esclavitud que envilece, una obsesión que acaba por aplastar En la parábola siguiente (Lc 16,19 31), la figura del rico es la encarnación de lo que significa esa esclavitud Cf 2 Clem 6,1

BIBLIOGRAFIA SOBRE 16,8b-13

(Además de los títulos reseñados en el episodio precedente: 16,1-8a)

Anderson, F. C., *Luke xvi. 10:* ExpTim 59 (1947-1948) 278-279.

Degenhardt, H.-J., *Lukas Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften: Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1965) 120-131.

Descamps, A., *La composition littéraire de Lc XVI 9-13:* NovT 1 (1956) 47-53.

Hiers, R. H., *Friends by Unrighteous Mammon: The Eschatological Proletariat (Luke 16:9):* JAAR 38 (1970) 30-36.

Hof, O., *Luthers Auslegung von Lukas 16,9:* EvT 8 (1948-1949) 151-166.

Maillot, A., *Notules sur Luc 16,8b-9:* ETR 44 (1969) 127-130.

Middleton, R. D., *St. Luke xvi. 9:* «Theology» 29 (1934) 41.

Paul, G., *The Unjust Steward and the Interpretation of Lk 16.9:* «Theology» 61 (1958) 189-193.

Safrai, S./D. Flusser, *The Slave of Two Masters:* «Immanuel» 6 (1976) 30-33.

Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 459-461.

Snoy, T., *Le problème de la finale de la parabole de l'intendant avisé:* «Foi et vie» 72 (1973) 66-68.

105. *REPROBACION DE LA AVARICIA DE LOS FARISEOS* (16,14-15)

14 Estaban oyendo todo esto los fariseos, que son amigos del dinero, y se burlaban de él.

15 Jesús les dijo:

—Vosotros sois los que siempre andáis justificando vuestra postura ante la gente; pero Dios conoce vuestros corazones. Porque lo que entre los hombres se considera un valor supremo, es una abominación a los ojos de Dios.

COMENTARIO GENERAL

Entre la parábola del administrador desaprensivo (Lc 16,1-8a), con su triple apéndice de aplicaciones (Lc 16,8b-13), y la siguiente parábola sobre el rico y Lázaro (Lc 16,19-31), Lucas inserta una nueva serie de dichos de Jesús (Lc 16,14-18). Aunque, evidentemente, esas reflexiones proceden de contextos dispares y no constituyen, en sí, una unidad de contenido, tienen como denominador común la identidad del destinatario: los fariseos. La mención explícita del grupo al comienzo de esta unidad, y su caracterización como «amigos del dinero» (v. 14), parece deberse a una asociación lógica con el enunciado conclusivo del v. 13: «No podéis servir a Dios y al dinero». De esta manera, el primer dicho de esta nueva serie (vv. 14-15) podría servir de transición a la parábola del rico y Lázaro (vv. 19-31), dando así una gran fluidez al desarrollo del capítulo; pero, como veremos ulteriormente, Lucas rompe esa tonalidad unitaria con otros materiales heterogéneos: ley (vv. 16-17) y divorcio (v. 18).

Igual que la parábola propiamente dicha (vv. 1-8a) y sus dos primeras aplicaciones (vv. 8b-12), esta crítica de Jesús a los fariseos (vv. 14-15) es exclusivamente lucana. Se puede postular, por tanto, su procedencia de la fuente particular («L»; cf. Introducción general, tomo I, p. 148); aunque eso no implica que la sucesividad

creada por Lucas corresponda a la sucesión de materiales en «L». Por otra parte, la determinación de una procedencia global no excluye el trabajo de composición del propio evangelista, como se aprecia en el versículo introductorio (v. 14), especialmente en la construcción *ēkouon de* (= «estaban oyendo/escuchando») y en el empleo del participio *hyparchontes* (= «que son»). Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 258; R. Bultmann, HST 335; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 261.

Desde el punto de vista de historia de las formas, la primera parte del dicho (v. 15a) se podría considerar como «polémico» y de carácter «conminatorio»; la segunda (v. 15b) es, más bien, una «máxima sapiencial» introducida por la conjunción *hoti* (= «porque»). Cf. R. Bultmann, HST 73. El versículo, en su conjunto, es una «respuesta» de Jesús a las burlas de los fariseos.

La crítica es descarnadamente incisiva no sólo por su caracterización de los destinatarios —«amigos del dinero», cultivadores de la avaricia—, sino, sobre todo, por las connotaciones que cobra en el contexto de Lucas. Jesús acaba de enunciar de forma lapidaria la radical incompatibilidad entre el servicio a Dios y el servicio al dinero (v. 13). De ahí nace una dialéctica en el sistema de valores. Absolutizar el dinero es despreciar a Dios; la avaricia, como opción humana, es una verdadera abominación a los ojos de Dios (v. 15b). Y como camino hacia esa absolutización de valores está el juego de las apariencias, en contraste con lo real. Aparentar justicia, legitimar la propia conducta a los ojos de los demás es una solemne insensatez; Dios es el único que conoce el corazón humano. El prestigio social o incluso la imagen de justicia y de rectitud que puede procurar el dinero es algo que, verdaderamente, no cuenta. Sólo Dios conoce las profundidades del corazón humano, sus ilusiones, sus deseos, sus amores, sus ambiciones; ahí radica la verdadera grandeza, el prestigio real, la categoría inalienable del ser humano.

La caracterización «amigos del dinero» puede admitir una explicación positiva, en un contexto veterotestamentario: la riqueza como señal de bendición divina, que recompensa una conducta intachable (cf. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 166), o como recursos para dar limosna y socorrer las necesidades del pobre (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 206). Pero, en cual-

quier caso, la riqueza puede conducir a una vanagloria insensata y a una falsa estima de las propias capacidades. Dios conoce la realidad y no se deja llevar por apariencias.

NOTAS EXEGETICAS

v. 14. *Estaban oyendo todo esto los fariseos*

La referencia *tauta panta* (= «todas estas cosas», «todo esto») incluye todo lo precedente: la parábola (vv. 1-8a) con sus aplicaciones (vv. 8b-13); pero la atención parece concentrarse, de manera especial, en la máxima conclusiva: «No podéis servir a Dios y al dinero» (v. 13). Cabe pensar que los fariseos se preguntaban por qué esos dos servicios tenían que ser incompatibles.

Los manuscritos más representativos —P^{75} y códices ℵ, B, L, R, Ψ, 1241— y las primitivas versiones leen: *ēkouon de tauta panta hoi Pharisaioi* (= «estaban oyendo todo esto los fariseos»); pero otros códices —A, W, Θ, $f^{1.13}$— y la tradición textual «koiné» introducen, significativamente, un *kai* que funciona como un adverbio: *ēkouon de tauta panta kai hoi Pharisaioi* (= «estaban oyendo todo esto *también* los fariseos»). Eso añade un énfasis particular al contraste entre «los fariseos» (v. 14) y «los discípulos» (v. 1).

Los fariseos, que son amigos del dinero

La construcción *philargyroi hyparchontes* —participio del verbo *hyparchein* (= «ser», equivalente a *einai)* con un adjetivo *(philargyroi* = «amantes del dinero») como predicado— es característica de Lucas (cf. Lc 11,13; 23,50; Hch 2,30; 3,2; 16,20.37; 17,24.29; 22,3; 27,12). Cf. Lc 20,47. A pesar de los razonamientos de E. E. Ellis *(The Gospel of Luke,* 202), el cambio de auditorio, o de destinatario, no comporta un cambio de tema, sino sólo una variación.

Sobre «los fariseos», véase en tomo II, p. 515, la «nota» exegética a Lc 5,17. En opinión de T. W. Manson *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 295), los verdaderos destinatarios del v. 15 deberían ser los «saduceos», no los fariseos. A los saduceos, por no creer en la resurrección (cf. Hch 23,8), les importaría muy poco eso de «un tesoro inagotable en el cielo» (Lc 12,33); y, además, su propia denominación —«saduceos», derivado de la raíz *ṣdq* (= «ser justo»)— implicaría ya su interés por el prestigio ante la gente. Pero ese razonamiento es puramente especulativo; por

otra parte, es bien conocida la relación de los fariseos con la observancia de la ley y la religiosidad judía.

Se burlaban de él

La crítica, como actitud de los fariseos en Lc 15,2, se transforma aquí en burla, en desdén Para su trasfondo veterotestamentario, véase, por ejemplo, Prov 1,30, Jr 20,7, Sal 2,4, en sentido directo y como expresión metafórica

v 15 *Andáis justificando vuestra postura ante la gente*

Literalmente «los que os justificáis a vosotros mismos ante los hombres» Justificación, que es conservar la imagen, dar impresión de «justo» (cf Lc 10,29, 18,9 14, 20,20) La implicación de estas críticas de Jesús a los fariseos es que su inclinación al dinero tiene unas raíces más profundas, en definitiva, no es más que una búsqueda de imagen, una apariencia de «su» justicia y de «su» fidelidad

Dios conoce vuestros corazones

El «corazón», como símbolo de la profundidad más íntima del hombre, como sede de las emociones, de los deseos, de las vivencias más personales Cf Lc 1,51, 3,15, 5,22, 10,27 Dios, como *kardiognōstes* (= «conocedor del corazón»), aparece en Hch 1,24, 15,8, cf Hch 8,21 Esta caracterización de Dios se funda en pasajes veterotestamentarios, como 1 Sm 16,7, 1 Re 8,39, 1 Cr 28,9, Sal 7,10, Prov 21,2, 24,12

A la burla insolente de los fariseos Jesús opone su denuncia, que desenmascara esa religiosidad como pura apariencia, como mera farsa ante la gente

Porque

Para una explicación de este *hoti* véase la «nota» exegética a Lc 16,8b

Lo que entre los hombres se considera un valor supremo, es una abominación a los ojos de Dios

Por lo general, los pensamientos del ser humano no coinciden exactamente con los pensamientos de Dios, el contraste es uno de los componentes del normal desarrollo de la existencia El sentido de *to hypsēlon* (= «lo alto», «lo elevado», que hemos traducido por «valor supremo») queda en una vaguedad indeterminada, pero, dentro de su contexto, parece lógico referirlo al dinero o al interés desmesurado por los bienes terrestres El uso de la preposición *enōpion* (= «ante», «delante» = «a los ojos de Dios») manifiesta el trabajo redaccional de Lucas, cf Introducción general, tomo I, p 188 La máxima incorpora un término

que aparece frecuentemente en los LXX *bdelygma,* como traducción del hebreo *šiqqûs* o *tô'ēbāh* (= «abominación»), véase, por ejemplo, Dt 24,4, 1 Re 11,5, Dn 9,27 (reflejado en Mc 13,14), 11,31 En lugar de *enōpion tou theou* (= «a los ojos de Dios»), el códice B lee *enōpion tou kyriou* (= «a los ojos del Señor»), tal vez por influencia de Prov 1,7 (LXX)

Dirigida a los fariseos, la máxima suena como actualización de las invectivas de Jesús en Lc 11,42-44 Por otra parte, esa «gran sima» entre la percepción del hombre y la apreciación de Dios prepara, ya desde este momento, la sima infranqueable que, en el v 26, separa dos mundos el seno de Abrahán, donde Lázaro experimenta su consuelo, y el abismo de fuego, donde el rico sufre la desesperación de su fracaso

La posterior literatura rabínica recoge un claro paralelismo con esta máxima, véase *Mekilta* sobre Éx 20,18 «La arrogancia se califica como abominación, según aquello de la Escritura 'El Señor aborrece al arrogante' (Prov 16,5)» Véase J Z Lauterbach (ed), *Mekilta de Rabbi Ishmael* (3 vols , Filadelfia 1976) 2, 275.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 16,14-15

Degenhardt, H -J , *Lukas Evangelist der Armen Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1965) 131-133

Hanson, R P C , *A Note on Luke xvi 14-31* ExpTim 55 (1943-1944) 221-222

106. *DOS MAXIMAS SOBRE LA LEY* (16,16-17)

16 La ley y los profetas llegaron hasta Juan; desde entonces se anuncia el Reino de Dios, y todo el mundo es incitado a que entre en él. 17 Pero es más fácil que pasen el cielo y la tierra que no que caiga un acento de la ley.

COMENTARIO GENERAL

El segundo bloque de los materiales que Lucas ha insertado entre la parábola del administrador (Lc 16,1-8a), con sus aplicaciones (Lc 16,8b-13), y la parábola siguiente sobre el rico y Lázaro (Lc 16, 19-31), no tiene absolutamente nada que ver con el bloque anterior (Lc 16,14-15). El tema de las posesiones materiales, o su correlativo, o sea, la búsqueda del prestigio ante los demás (Lc 16,1-15), se esfuma totalmente y se sustituye por una panorámica de la ley y de su relación con el Reino (Lc 16,16-17), que abre nuevas perspectivas mucho más dilatadas.

Las reflexiones de Jesús que se conservan en estos dos versículos no son exclusivas de la narración evangélica de Lucas; en eso se distinguen de lo precedente (Lc 16,1-15). El Evangelio según Mateo recoge esos mismos materiales, aunque no de forma unitaria, como Lucas, sino en diferentes contextos. Efectivamente, Lc 16,16 corresponde a Mt 11,12-13, donde estas palabras de Jesús forman parte de su testimonio en favor de Juan (cf. Lc 7,24-30 y el «comentario» general a ese pasaje, tomo II, pp. 666ss); por su parte, Lc 16,17 corresponde a Mt 5,18, que constituye el enunciado temático del discurso de la montaña, inmediatamente después de la introducción: bienaventuranzas, sal y luz (cf. Mt 5,1-16). Los dos versículos de Lucas proceden, indiscutiblemente, de «Q», y, lo más seguro, en cuanto unidad (cf. Introducción general, tomo I, p. 141). Es perfectamente aceptable el razonamiento de muchos comentaristas, que defienden la unidad originaria —en «Q»— de Lc 16, 16-18; la dispersión de esos comentarios en contextos heterogé-

neos se debe achacar exclusivamente a Mateo (cf. V. Taylor, FGT 93; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 627).

Lo que crea un problema más espinoso es el v. 16. De los tres elementos que lo componen, 16a corresponde a Mt 11,13, y 16bc está en paralelismo con Mt 11,12. No hay manera de determinar cuál de los dos evangelistas conserva el orden original de estas reflexiones (en el estadio I de la tradición evangélica) o el orden de «Q» (estadio II de esa tradición). Ambas posturas cuentan con buenos argumentos, pero ninguno es determinante, aunque la mayoría de los investigadores opta por considerar el orden de Lucas como más cercano a la composición primitiva.

En cuanto a la formulación de las reflexiones, la versión de Mateo correspondiente al v. 16 de Lucas, es decir, Mt 11,12-13, parece ser más primitiva. Personalmente, pienso que la construcción asindética que une el v. 16 con lo precedente no es lucana, sino anterior al evangelista («L»); cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 60-61). Lo que sí es indiscutiblemente lucano es la formulación del v. 16b, como lo demuestran las fórmulas *apo tote* (= «desde entonces») y *hē basileia tou theou euangelizetai* (= «se anuncia el Reino de Dios»); cf. Introducción general, tomo I, p. 303. En el v. 17, Lucas opera una simplificación de materiales pensando en sus lectores, predominantemente paganos. Véase, para más detalles, H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien: Beiträge,* 126-136; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle,* 53-56; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke,* 626-627.

Desde el punto de vista de historia de las formas, los dos versículos contienen «dichos» aislados de Jesús sobre la ley mosaica; su contexto histórico es decididamente irrecuperable. Indirectamente se podría considerar el v. 16 como un «dicho» sobre el Bautista (véase, con todo, la opinión de R. Bultmann, HST 164). Lo más probable es que la formulación represente «dichos» auténticos de Jesús, pronunciados en ocasiones distintas durante el ministerio público, pero unidos posteriormente por su convergencia temática. De ningún modo se puede asegurar que el v. 16 sea una creación de la comunidad cristiana primitiva, a pesar de las afirmaciones de R. Bultmann: «procede de la primitiva comunidad palestinense» (HST 164); cf. S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten,*

263. Para una exposición convincente de la autenticidad de estos «dichos», véase N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus,* 74-77; cf. W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus,* 121-124; E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes,* 42-43.

El primer dicho (v. 16) resulta extraño en el contexto del viaje a Jerusalén; sin embargo, encierra un elemento importante para la concepción teológica de Lucas, especialmente para su división tripartita de la historia de salvación (cf. Introducción general, t. I, pp. 303-313). Es cierto que sólo hace mención de dos períodos, al menos, de manera explícita; pero hay que ver esa afirmación no en su individualidad aislada, sino en el conjunto de la obra de Lucas. En este momento de la narración no es necesario mencionar el tercer período; pero, para entender adecuadamente todo el panorama, habría que tener en cuenta Hch 1,6b y analizar sus relaciones con este versículo. En la perspectiva del v. 16, la figura de Juan y el tiempo de su ministerio marcan un período de transición: acaba el «tiempo de Israel» y se inaugura la nueva etapa, el «tiempo de Jesús». Evidentemente, nos movemos en la teoría de H. Conzelmann *(The Theology of St. Luke,* 12-17), aunque con las modificaciones que hemos establecido en nuestra Introducción general, concretamente en el esbozo de la teología de Lucas, tomo I, pp. 299-313. El núcleo de esa modificación consiste, sustancialmente, en presentar a Juan Bautista como figura de transición que inaugura la segunda etapa y da paso a Jesús, predicador por antonomasia de la realidad presente del Reino, al menos según la concepción de Lucas.

En esta perspectiva, Juan es el precursor de Jesús; no es un cristiano, no es un predicador del Reino, sino un reformador judío que, con su propia predicación, prepara al pueblo de Israel para que acoja, a puertas abiertas, la irrupción del nuevo mensaje, la proclamación de Jesús. Por consiguiente, «la ley y los profetas llegaron hasta Juan» (v. 16a); la ley de Moisés, la predicación y los escritos de los profetas eran para Israel un signo de la presencia y de la voluntad de Dios para con su pueblo elegido. «Desde entonces se anuncia el Reino de Dios» (v. 16b); el heraldo es Jesús, que, con su invitación abierta y sus exigencias radicales, insiste a sus contemporáneos para que acepten gozosamente la oferta de ese Reino.

Por tanto, según el v. 16, en Juan se funden dos etapas de la historia de salvación; declina la antigua economía, la figura, y surge lo nuevo, el cumplimiento, la plenitud. En palabras de E. Käsemann, «la historia salvífica del Antiguo Testamento termina en el Bautista, pero en él ya se alumbra la nueva era...» (*Essays on New Testament Themes,* 42-43). Cf. Introducción general, tomo I, páginas 299-313.

El segundo dicho (v. 17) refuerza la relación del Reino con la antigua ley, la predicación de Jesús con las prescripciones de Moisés. Con una hipérbole retórica —desaparición de cielo y tierra—, Lucas subraya la continuidad entre la proclamación del Reino y la manifestación de Dios en la antigua alianza. La novedad que surge es continuación y desarrollo lógico y legítimo de las antiguas instituciones (cf. Introducción general, tomo I, p. 30). Pero Lucas no piensa aquí en la interpretación literal de la ley y de los profetas; eso vendrá más adelante: «Y comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas, les explicó lo que se refería a él en toda la Escritura» (Lc 24,27); «todo lo escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos» (Lc 24,44). Lucas tiene su propio modo de leer: «la ley y los profetas» (Lc 16,16); así es como puede descubrir que «todo lo escrito» —los tres cuerpos de la antigua revelación— habla de Jesús («acerca de mí») y, consiguientemente, «tenía que cumplirse» (Lc 24,44). Desde otra perspectiva, pero con la misma insistencia en la continuidad y en la validez permanente de la ley, los últimos compases de la parábola que sigue a continuación subrayan esa misma línea: «Tienen a Moisés y a los profetas; que los escuchen» (Lc 16,29); «si no escuchan a Moisés y a los profetas...» (Lc 16,31).

En consecuencia, tanto los fariseos —o sea, el judaísmo— como los discípulos están en cierto modo, bajo la ley; pero no bajo los preceptos de una ley antigua, sino en la novedad de esa ley que ha llegado a su plenitud por la palabra del «evangelio». Es verdad que también esa plenitud tiene sus exigencias, y bien radicales; pero en esa radicalidad, que es reto y, a la vez, promesa, se alumbra la nueva dimensión de la nueva ley, la instauración del Reino de Dios.

v. 16. *La ley y los profetas*

Con esos dos términos se abarca, en su globalidad, la predicación veterotestamentaria. Fuera del prólogo al libro del Eclesiástico, la expresión no aparece ni en el Antiguo Testamento ni en la literatura rabínica; pero sí se encuentra en la literatura de Qumrán (1QS 1,3; 8,15-16; CD 5,21-6,1 (= 6QD 3,4); 4QDibHam 3,12 (cf. RB 68, 1961, 204). Cf. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament,* 1, 91. La formulación sigue el orden más primitivo y más común entre los autores neotestamentarios: primero, la ley (o «Moisés»); luego, los profetas (cf. Lc 16,29.31; 24,27.44; Hch 13,15; 24,14; 28,23; cf. Jn 1,45; Rom 3,21; véase, en cambio, Hch 26,22). También Mateo sigue ese mismo orden (cf. Mt 5, 17; 7,12; 22,40); aunque en Mt 11,13 —precisamente, el paralelo a Lc 16,16— la sucesión se invierte: «porque, hasta Juan, los profetas todos y la ley eran profecía». También es posible que la dualidad denote únicamente los dos primeros bloques de la Escritura, que más tarde se completarán con la referencia a «los salmos» (Lc 24,44).

Hasta Juan

Lucas emplea aquí la preposición *mechri* (= «hasta»), cuyo significado puede ser doble: inclusivo o exclusivo. Por tanto, la expresión «hasta Juan» es necesariamente ambigua: por un lado, *incluiría* a Juan en el Antiguo Testamento —«la ley y los profetas»— por el carácter de su predicación, cuyo objetivo es una reforma de las instituciones judías; pero, por otro, le *excluiría* de lo antiguo, porque él es «algo más que un profeta» (Lc 7,26) y porque, con su aparición en el Jordán (Lc 3, 1-17), se inaugura un nuevo período de la historia de salvación. Habría que tener en cuenta, a este propósito, la noción lucana de *archē* (= «principio», «comienzo»); véanse las «notas» exegéticas a Lc 1,3; 3,23. Cf. Hch 1,22. La preposición *mechri* sale también en Hch 10,30; 20,7; pero difícilmente se puede deducir de estos textos una matización precisa, que permita dilucidar el significado «inclusivo» o «exclusivo» de la preposición en Lc 16,16.

Algunos códices —A, D, W, Θ, Ψ— y la tradición textual «koiné» leen la preposición *heōs,* en lugar de *mechri;* pero no por eso resuelven la dificultad. Con toda probabilidad, el cambio se debe a una armonización con el texto de Mt 11,13.

No cabe duda que el orden de los elementos en Lc 16,16 —primero la ley y luego los profetas— es más primitivo que el de Mt 11,13, y otro tanto puede decirse de la mención del «Reino» (Lc 16,16b; Mt 11,12).

Desde entonces

Desde la presentación de Juan (Lc 3,1-17); aunque, en la narración de Lucas, el Bautista no es un predicador del Reino. Véase, por contraste, la formulación de Mt 11,12; cf. Mt 3,2.

Se anuncia

El heraldo es Jesús y, ulteriormente, los discípulos. Cf. Lc 9,2; 10,9. Sobre el significado de *euangelizesthai,* véase Introducción general, t. I, p. 247. La unión sintagmática entre *euangelizesthai* y *basileia tou theou* es exclusivamente lucana.

El Reino de Dios

Véase la «nota» exegética a Lc 4,43. Cf., además, Lc 8,1; Hch 8,12.

Todo el mundo es incitado a que entre en él

La frase *pas eis autēn biazetai* es una de las más complicadas de la tradición evangélica. Nosotros la entendemos como una invitación insistente, como una incitación a entrar en el Reino. Interpretamos *biazetai* como voz pasiva (=«es forzado, incitado»), en paralelo con *euangelizetai* (= «es anunciado», «se anuncia»). Éste es precisamente el sentido de *biazein* en POxyrh 2, 294, 16-17: *egō de biazomai hypo philō[n] genesthai oikiakos tou archistatoros Apollōniou* (= «Yo [Serapión] me veo forzado por amigos a enrolarme al servicio de Apolonio, el capitán [de la guardia que daba escolta al prefecto/gobernador de Egipto]»). La frase es de una carta que Serapión escribió desde Alejandría a su hermano Dorión, al año nueve del reinado de Tiberio (hacia el 22 d. C.). Cf. BAGD 140; MM 109. En favor de este significado se pueden aducir ciertos textos de los LXX, donde *biazesthai,* en voz media, tiene la connotación activa de «invitar» (cf. Gn 33,11; Jue 13,15), y lo mismo pasa con el verbo compuesto *parabiazesthai,* en Lc 24,29: «pero ellos le insistieron», y en Hch 16,15: «y nos obligó a aceptar».

En cierto modo, ratifica el mandato con que se cierra la parábola del gran banquete: «insísteles para que entren y se me llene la casa» (Lc 14,23), y explica la diversidad de reacciones frente al mensaje de Jesús: unas, positivas (cf. Lc 4,36; 5,26; 7,16-17; 9,43; 18,43); otras, en cambio, negativas (cf. Lc 4,28; 9,53; 15,2; 16,14; 19,7). Recuérdese el anuncio de Simeón (Lc 2,34). Esta interpretación «pasiva» de *biazetai* (= «es incitado, forzado») no es tan nueva como parece, ya que se remonta hasta los comienzos de este siglo. Pero, en realidad, no han sido muchos los que han aceptado la propuesta; cabe citar a F. Godet, P.-H. Menoud, W. G. Kümmel (*«Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes» — Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen*

Theologie der Lukasschriften, vease, sin embargo, *Promise and Fulfilment The Eschatological Message of Jesus,* 121 124), J M Bover/ J O'Callaghan, C Spicq (?)

La dificultad del v 16 se debe, fundamentalmente, a dos razones *a)* la interpretación de *biazetai,* y *b)* la tendencia de los investigadores a armonizar el significado de Lc 16,16bc con el de Mt 11,12

El significado generico de *biazein* es «forzar», pero normalmente se usa en voz media *biazesthai,* con significado positivo (= «esforzarse», cf Epicteto, *Disc* IV, 7, 20 21) o en sentido hostil (= «coaccionar», «constreñir», «violentar», cf Est 7,8 LXX, Apiano, *Bell civ*, 5, 35, n 139) Por el sentido positivo se inclinan, con diversas matizaciones, H Conzelmann, J M Creed, F W Danker, E Klostermann, N Perrin, A Plummer, K H Rengstorf, G Schneider, G Schrenk Pero surge el problema ¿cómo se puede compaginar ese «esfuerzo» —*biazesthai* = «esforzarse»— con el sujeto *pas* (= «todo el mundo», «todos»)? Naturalmente, se inventan subterfugios Por ejemplo, que incluso los recaudadores y los descreídos se esfuerzan por entrar en el Reino, o que llegar a entrar es cuestión de esfuerzo, incluso de violencia Pero ninguna de esas explicaciones es convincente Por el otro sentido, por el significado hostil, se inclinan, también con sus matizaciones, E Dinkler, A Loisy, A R C Leaney, M Black, A Schlatter Pero nos encontramos con la misma dificultad ¿quien es «todo el mundo», «todo(s)» *(pas)?,* ¿quién «usa la violencia contra» el Reino?

En este significado hostil es donde se percibe con mayor claridad la tendencia de los investigadores a imponer al texto de Lucas las categorías de Mt 11,12 Y eso da lugar a que las posiciones de los diversos comentaristas fluctúen entre los estadios I y III de la tradición evangélica (véase, por ejemplo, I H Marshall, *The Gospel of Luke,* 629, T W Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St Matthew and St Luke,* 134 135), sin determinar exactamente los límites de cada estadio, como habria que hacer Es muy posible que la formulacion de Mateo (Mt 11,12) sea más primitiva que la de Lucas, y ésa podria ser la razón por la que el primer evangelista pone la frase en el testimonio de Jesús sobre Juan Pero, en Mateo, el significado es radicalmente distinto, el sujeto de *biazetai* es «el Reino» *(he basileia tōn ouranōn),* y contra *él* va la violencia «Desde los tiempos de Juan Bautista hasta ahora, el Reino de los cielos sufre violencia *(biazetai),* y los violentos *(biastai)* lo saquean *(harpazousin)*»

No cabe duda que, en el contexto de Mateo, esa triple mencion de la violencia —*biazetai, biastai, harpazousin*— se refiere a la hostilidad desatada contra el Bautista, en cuanto predicador del Reino (cf Mt 3, 1 2), vease Introdución general, tomo I, p 304 Este significado no

cuadra en el contexto de Lucas, y mucho menos en la globalidad de su narracion evangelica Eso explica, indudablemente, el cambio operado por Lucas en la formulacion de «Q» Para un estudio más pormenorizado, véase C Spicq, *Notes de lexicographie neo testamentaire* (2 vols, Friburgo Gotinga 1978) 1, 189 194

v 17 *Es más fácil que pasen el cielo y la tierra*

A propósito de la polaridad «cielo y tierra», véase la «nota» exegética a Lc 10,21, cf Hch 17,24 Con esta frase, de raíces veterotestamentarias, se expresa la totalidad del universo, toda la creación (cf Is 51,6, Job 14,12) Cf Lc 12,56, Hch 4,24, 14,15, 17,24

«Pasar» es desaparecer, consumirse La creación entera, dada su corruptibilidad intrínseca, no tiene otro destino

Que no que caiga un acento de la ley

La semejanza de ciertas letras del alfabeto («alefato») hebreo hacía necesario el uso de determinados rasgos («tildes» = en griego *keraia* = «cornezuelo»), para distinguirlas entre sí Véase Eusebio de Cesarea, *Comm in Ps*, 33, 1 PG 23, 292 A pesar de la opinión de T W Manson (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St Matthew and St Luke*, 135) y de S Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 115, n 155), el término *keraia* (derivado de *keras* = «cuerno») no se refiere a los «festones» o ringorrangos con los que se adornaban las letras en ciertos manuscritos de la Torá Tal vez a eso se refieran las indicaciones de Str B, 1, 248 249, pero se trata de manuscritos de la posterior literatura rabínica o incluso de copias medievales Ahora bien ¿dónde encontramos esos adornos en ejemplares palestinenses del siglo I? Tampoco debe interpretarse *keraia* como referencia a la letra *waw* del alfabeto hebreo (cf G Schwarz, «*Iōta hen ē mia keraia*» ZNW 66, 1975, 268 269)

Prescindiendo del significado preciso del término *keraia* —nosotros traducimos «acento»—, lo verdaderamente importante es que Jesus concibe su proclamacion del Reino como algo indestructible, más duradero incluso que el universo creado, porque ahí reside el verdadero significado y la validez permanente de la ley

BIBLIOGRAFIA SOBRE 16,16 17

Bammel, E, *Is Luke 16,16 18 of Baptist's Provenience?* HTR 51 (1958) 101-106

Banks, R J , *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 28, Cambridge 1975) 203-226.

Braumann, G , «*Dem Himmelreich wird Gewalt angetan*» ZNW 52 (1961) 104-109.

Catchpole, D R , *On Doing Violence to the Kingdom* «Journal of Theo logy for Southern Africa» 25 (1978) 50-61.

Danker, F. W , *Luke 16 16 — An Opposition Logion* JBL 77 (1958) 231-243.

Godet, F., *Commentaire sur l'évangile de Saint Luc,* 2 vols (París [3]1888-1889) 2, 259.

Hoffmann, P , *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Munster de Westfalia 1972) 50-79

Kaestli, J -D , *L'eschatologie dans l'oeuvre de Luc* (Ginebra 1969) 24-27

Kummel, W G , «*Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes*» — *Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theolo gie der Lukasschriften,* en *Verborum veritas* Hom a Gustav Stahlin en su setenta cumpleaños, ed por O. Bocher/K Haacker; Wuppertal 1970, 89-102. Véase también *Das Lukas-Evangelium Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung,* editado por G. Braumann (Darmstadt 1974) 398 415

Ligier, L , *Péché d'Adam et péché du monde,* 2 vols. (París 1960-1961) 2, 74-116

Menoud, P.-H , *Le sens du verbe «biazetai» dans Lc 16,16,* en *Mélanges bibliques* Hom. al R. P. Béda Rigaux, ed por A Descamps/H. de Halleux (Gembloux 1970) 207-212.

Moore, E., «*Biazō*», «*harpazō*» *and Cognates in Josephus* NTS 21 (1974-1975) 519-543.

Perrin, N , *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Nueva York 1967) 74-77

Schnackenburg, R , *God's Rule and Kingdom* (Nueva York 1963) 129 132

Schulz, S , *Q Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zurich 1972) 114-116, 261-267.

Schurmann, H , «*Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflost...*» *Wo fand Matthaus das Logion Mt 5,19* BZ 4 (1960) 238-250; reeditado en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien Beitrage* (Dusseldorf 1970) 126-136

Thiering, B E , *Are the «Violent Men» False Teachers?* NovT 21 (1979) 293-297.

Wink, W , *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge 1968) 20 23.

107. *EL DIVORCIO* (16,18)

[18] Todo el que se divorcia de su mujer y se casa con otra, comete adulterio; y el que se casa con una divorciada de su marido, comete adulterio.

COMENTARIO GENERAL

El tercer dicho de Jesús, que completa la serie de reflexiones intercaladas por el evangelista entre la parábola del administrador (Lc 16,1-8a.8b-13) y la del rico y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31), parece referirse a un tema totalmente distinto. Ya las máximas sobre la ley (Lc 16,16-17) resultaban bastante ajenas a la tonalidad de todo el capítulo; pero el nuevo tema, la prohibición del divorcio (Lc 16,18), es como un cuerpo extraño dentro de ese contexto particular. Interpretarlo como un ejemplo específico de «la ley» plantea sus dificultades, ya que supera la prescripción legal, al imponer expresamente una prohibición que no estaba enunciada en las prescripciones concretas sobre el divorcio. Pero si tenemos en cuenta las circunstancias sociales de Palestina, concretamente la situación de la mujer casada y su dependencia del marido, tal vez se pueda relacionar esta reflexión sobre el divorcio con el tema genérico de las posesiones materiales. En el curso de este «comentario» haremos referencia a la situación aludida.

La procedencia de esta máxima aislada sobre el divorcio tiene que ser de la fuente «Q» (cf. Introducción general, tomo I, p. 141). Así se deduce de su paralelismo con Mt 5,32, una de las seis antítesis con las que comienza el discurso de la montaña. En Mateo, igual que en Lucas, la máxima no tiene prácticamente vinculación alguna con su contexto; simplemente es *una* de las seis antítesis, que se complementan por pura yuxtaposición, aunque coinciden en su formulación literaria.

Pero la propia narración evangélica de Mateo ofrece, a modo de «duplicado», una nueva formulación de este dicho (Mt 19,9), derivada de Mc 10,11 (el pasaje de Marcos sobre el divorcio perte-

nece a los materiales suprimidos por Lucas en la llamada «omisión menor»; cf. Introducción general, tomo I, pp. 124, 144-147).

El enunciado, en «Q», empezaba con una forma participial: *ho apolyōn* (= «el que se divorcia», «el que despide») —la adición inicial de *pas* (= «todo»), es, probablemente, lucana—, mientras que la forma de «Mc» comienza con una oración de relativo: *hos an apolysē* (= «el que despida/repudie/se divorcie»; Mc 10,11). Además, en «Mc», la máxima no es un dicho aislado, sino que, al formar parte de todo un episodio (Mc 10,2-12), funciona como «declaración» de Jesús, que cita Gn 1,27; 2,24, y así es como lo reproduce Mt 19,3-12. Por otra parte, en los dos textos de Mateo se introduce —¿posteriormente?— una excepción: *mē epi porneia* (= «no en caso de una unión ilegal»: Mt 5,32; traducción de NBE), *parektos logou porneias* (= «excluido el caso de una unión ilegal»: Mt 19,9; trad. NBE), sin duda, por las circunstancias concretas de la comunidad a la que se dirigía ese evangelio. Pero, casi con toda probabilidad, esas cláusulas eximentes nunca formaron parte de las palabras auténticas de Jesús en el estadio I de la tradición evangélica.

Testigo de esta concepción del divorcio es el propio Pablo, que transmite la misma idea, aunque ligeramente modificada: «A los casados les mando —no yo, sino el Señor— que la mujer no se separe del marido —en caso de que se separe, que no vuelva a casarse o que haga las paces con su marido— y que el marido no se divorcie de su mujer» (1 Cor 7,10-11). Hay que tener en cuenta que este testimonio de Pablo es *el más antiguo* de toda la tradición cristiana, puesto que la primera carta a los Corintios se escribió hacia el año 57 d. C. La formulación está, naturalmente, en estilo indirecto, por exigencias del género epistolar. En ese mismo capítulo, en el v. 13c, con referencia a la mujer cristiana casada con un no cristiano, Pablo dice que, si el marido está de acuerdo en vivir con ella, «la mujer no se divorcie de su marido». La norma de Pablo es una adaptación de la máxima de Jesús a las circunstancias sociales en las que se desenvolvían los cristianos de procedencia helenística, ya que, en el mundo griego, la mujer podía divorciarse de su marido; práctica inconcebible en la sociedad palestinense.

Al comparar la formulación de Lucas con la de Pablo, podemos comprobar que la versión evangélica representa un estadio *más pri-*

mitivo de la máxima, ya que la prohibición de divorciarse y volverse a casar va dirigida al *hombre* —los sujetos y sus correspondientes participios están en masculino—, y eso aun en el caso de que la expresión preposicional *apo andros* (= «de [su] marido»: v. 18c) se haya añadido posteriormente. Por tanto, la redacción de Lucas refleja indiscutiblemente la mentalidad del judaísmo, basada en una concepción veterotestamentaria, que se centra en la actuación del *marido* en caso de divorcio, de nuevas nupcias o de un posible matrimonio ulterior con una divorciada. El fundamento de esta presentación es la idea de que la mujer forma parte de las posesiones del hombre, concretamente del marido (cf. Éx 20,17; 21, 3.22; Jr 6,12; Nm 30,10-14; Est 1,20-22, y, sobre todo, Eclo 23, 22-27), y además, al marido se le permite expresamente divorciarse de su mujer (Dt 24,1-4). Para un análisis más pormenorizado de esta formulación de Lucas y de su relación con otros pasajes semejantes del Nuevo Testamento, véase mi artículo *The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence:* TS 37 (1976) 197-226; reeditado en *To Advance the Gospel: New Testament Studies* (Nueva York 1981) 79-111.

Desde el punto de vista de historia de las formas, la prohibición del divorcio es indudablemente una «declaración» de Jesús, expresada en forma de prescripción legislativa, que recuerda el género de «leyes casuísticas» de la legislación veterotestamentaria. Cf. R. Bultmann, HST 132; B. Schaller, *Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung,* en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde: Exegetische Untersuchungen.* Hom. dedicado por sus discípulos a J. Jeremias con ocasión de su setenta cumpleaños; ed. por E. Lohse y otros (Gotinga 1970) 245; K. Haacker, *Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament:* TQ 151 (1971) 30.

Esta máxima de Jesús, tan rotunda en su formulación lucana, coincide con 1 Cor 7,10-11 y Mc 10,11 en su prohibición absoluta del divorcio; absoluta quiere decir sin excepciones (cf. Mt 5,32; 19,9). Aunque la máxima, según Lucas, no dice nada sobre el estado subsiguiente de la mujer, es decir, que tenga que quedarse *agamos* (= «no casada», que no vuelva a casarse) o que se reconcilie con su marido (cf. 1 Cor 7,11, posible adición del mismo Pablo),

no se limita a prohibir al marido que se divorcie, sino que incluye una valoración negativa de un subsiguiente matrimonio, definiéndolo como adulterio, delito taxativamente condenado por el Antiguo Testamento. Es más, en el v. 18c se especifica un aspecto nuevo: «El que se casa con una divorciada de su marido, comete adulterio». Al proscribir la actuación del marido como «adulterio», Jesús radicaliza la legislación veterotestamentaria, que permitía al marido divorciarse de su mujer (Dt 24,1-4). Pero desde los descubrimientos de Qumrán sabemos que la comunidad esenia, contemporánea de Jesús, consideraba prohibida la poligamia y el divorcio (cf. Dt 17,17), actitud que los separaba de la mentalidad judía de la época. Cf. 11QTemp 57,17-19: «Está prohibido (a todo miembro de la comunidad) tomar otra mujer, además de la suya propia, porque esta única es la que deberá acompañarle todos los días de su vida; sólo si ésta muere podrá casarse de nuevo con una mujer de la casa de su padre, de su misma estirpe». Es importante la precisión «esta única» *(hy'h lbdh)*. Véase también CD 4,20-5,1. Para un análisis detallado de estos pasajes, véanse mis dos artículos: *The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence:* TS 37 (1976) 197-226, y *Divorce among First-Century Palestinian Jews,* en *H. L. Ginsberg Volume* (Eretz-Israel 14; Jerusalén 1978) 103*-110*, 193. Tal vez esta doctrina de los esenios pueda disminuir, en parte, la originalidad de las exigencias de Jesús; pero, al menos, nos da una clave para situar esas demandas en el mundo palestinense de la época.

Jesús establece como norma la monogamia y condena toda sucesividad poligámica, fundada en subsiguientes divorcios. Sus exigencias chocan directamente contra la práctica habitual del judaísmo palestinense de su época. Pues bien, ¿por qué tomó esa postura? La respuesta no es fácil. Como una posible línea de razonamiento se podría aducir una sugerencia de A. Isaksson *(Marriage and Ministry in the New Temple,* 147). El autor plantea la posibilidad de que Jesús presente la indisolubilidad del matrimonio como una generalización de las prescripciones veterotestamentarias concernientes a los sacerdotes que debían presidir el culto en el templo de Jerusalén: «No tomará por mujer una prostituta, una violada o una repudiada por su marido, porque está consagrado a su Dios» (Lv 21,7; cf. Ez 44,22). La razón por la que Jesús prohíbe tan

radicalmente el divorcio es, según Isaksson, la siguiente: «Jesús inculca a sus discípulos que el sentido de su elección personal consiste en una consagración al servicio de Dios». Esta sugerencia, además de plausible, está perfectamente de acuerdo con otras consideraciones, que conciben la comunidad cristiana como nuevo templo de Dios, en el Espíritu (cf. 2 Cor 6,14-7,1; 1 Cor 3,16-17; Ef 2,18-22), o como «raza sacerdotal» (cf. 1 Pe 2,5.9; Ap 1,6). Pero lo único es que este aspecto, tan válido en sí mismo, no es particularmente lucano.

Un hecho es claro: el Evangelio según Lucas —igual que Pablo e igual que Marcos (1 Cor 7,10-11; Mc 10,11)— atribuye a Jesús una prohibición absoluta del divorcio. Pero lo que ya no es tan claro es por qué introduce esa «declaración» en este momento del relato del viaje de Jesús a Jerusalén.

NOTAS EXEGETICAS

v. 18. *Todo el que se divorcia*

En las recensiones sinópticas de esta máxima de Jesús, el verbo es invariablemente *apolyein* (Mc 10,11; Mt 5,32; 19,9; Lc 16,18). También Mateo, en sus narraciones de la infancia, emplea el verbo *apolyein* para expresar la decisión de José de «divorciarse» de María, de «repudiarla» (Mt 1,19), ante las sospechas de un comportamiento irregular por parte de su «desposada». Cf. Dt 22,20-21. En la literatura griega del período helenístico también se emplea *apolyein* con ese mismo significado (cf. Dionisio de Halicarnaso, *Rom. ant.* II, 25, 7; Diodoro de Sicilia, *Hist. bibl.* XII, 18, 1-2). Sin embargo, según BAGD 96, «este significado del verbo responde a las costumbres greco-romanas ... y no a los hábitos sociales del judaísmo»; pero, por otra parte, algunos investigadores citan un pasaje de Flavio Josefo (*Ant.* XV, 7, 10, n. 259) como confirmación del sentido de «divorcio». En opinión de B. K. Diderichsen (*Den markianske skilsmisserperikope: Dens genesis og historiske placering,* Copenhague 1962, 20-47, 347), la «declaración» original de Jesús significaba únicamente: «Todo el que deja a su mujer —es decir, el que la abandona a ella y a sus hijos, para hacerse discípulo de Jesús (cf. Lc 14,26; 18,29)— y se casa con otra, ...» En el curso de la tradición se habría ido perdiendo este sentido originario, hasta interpretarse como prohibición del divorcio.

Pero no parece probable que se pueda dar a *apolyein* ese significado, aparte de que, en ese caso, habría una contradicción con el sentido de *chōrizein* en 1 Cor 7,10 y en la literatura helenística en general. Por otra parte, el significado concreto de «divorcio» se encuentra en un documento griego, procedente de Palestina, donde se habla de nuevas nupcias: «Porque ese mismo Elías, (hijo) de Simón, ya anteriormente se había separado, e incluso se había divorciado, de Salomé...» (Mur 115, 3-4, documento del año 124 d. C.). Los dos verbos griegos que aparecen en este texto de Murabba'at: *apallagēnai kai apolyein,* representan, probablemente, una traducción de los términos arameos *šābeq wametārek,* que se emplean frecuentemente en los autos jurídicos de divorcio en la jurisprudencia judía. Cf. Mur 19, 2-4 (año 111 d. C.). Aunque MM (66-67) no logra ofrecer un solo texto de los papiros procedentes de Egipto en los que *apolyein* tenga el significado preciso de «divorciarse», los datos de este documento de Marabba'at son suficientemente significativos. Cf. 1 Esd 9,36. Véase G. Schneider: EWNT 1, 336-337; E. Lovestam, *«Apolyein» — en gammal palestinensisk skilmassoterm:* SEA 27 (1962) 132-135.

Y se casa con otra

El verbo es *gamein,* como en Lc 14,20 (según el texto comúnmente aceptado en ese pasaje, aunque —como ya expusimos en la respectiva «nota» exegética»— el códice D se inclina por la variante, más semítica, *labein* = «tomar»).

Algunos consideran la frase como adición de Lucas a la versión original de la máxima, debido a una influencia de Mc 10,11. Pero, como esa misma cláusula aparece en las demás versiones de la prohibición, tanto en Pablo (1 Cor 7,11, indirectamente) como en los sinópticos (Mc 10,11; Mt 19,9), aunque falta en Mt 5,32, lo más probable es que haya que considerarla como perteneciente a la fórmula original (a pesar de la interpretación de S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten,* 117). Cf. F. Neirynck, *De Jezuswoorden over Echtscheiding,* 133.

Comete adulterio

El verbo *moicheuein* alude a la cláusula del decálogo en la que se prohíbe tajantemente el adulterio (cf. Éx 20,13; Dt 5,17) y a otros pasajes de la ley (cf. Lv 20,10; Dt 22,22). Textos como Lc 18,20 y Jn 7,53-8,11 implican que la prohibición todavía estaba vigente en tiempos de Jesús. La peculiaridad de Mt 5,32 es que en esa formulación se presenta al marido como causante del adulterio de la mujer (si es que ella vuelve a casarse). Véase un comentario a este versículo en Herm(m) 4, 1, 4-11.

Y el que se casa con una divorciada

Algunos manuscritos —א, A, W, Θ, Ψ, $f^{1\,13}$— y la tradición textual «koiné» añaden *pas* (= «todo») al comienzo de esta nueva frase, pero, probablemente, se trata de una armonización con el comienzo del versículo Por su parte, el P^{75} y los códices B, D, L, 1241, etc , omiten el adjetivo *pas*

Esta segunda parte de la prohibición condena al eventual marido de una divorciada

De su marido

Los códices D, 28 y las versiones siríacas omiten esta precisión, pero eso no afecta, en absoluto, al significado de la frase Sobre la preposición *apo,* véase la «nota» exegética a Lc 1,26

BIBLIOGRAFIA SOBRE 16,18

Baltensweiler, H , *Die Ehe im Neuen Testament Exegetische Untersuchungen uber Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung* (Zurich 1967)

Bammel, E , *Markus 10,11f und das judische Eherecht* ZNW 61 (1970) 95-101

Berrouard, M -F , *L'indissolubilite du mariage dans le Nouveau Testament* LumVie 4 (1952) 21-40

Bonsirven, J , *Le divorce dans le Nouveau Testament* (París-Tournai 1948)

Catchpole, D R , *The Synoptic Divorce Material as a Traditio Historical Problem* BJRL 57 (1974-1975) 92-127

Derrett, J D M , *Law in the New Testament* (Londres 1970) 363-388

Descamps, A -L , *Les textes évangéliques sur le mariage* RTL 9 (1978) 259 286, 11 (1980) 5 50

Donahue, J R , *Divorce New Testament Perspectives* «The Month» 242 (1981) 113-120

Dupont, J , *Mariage et divorce dans l'évangile Matthieu 19,3 12 et parallèles* (Brujas 1959) 45 88 y 124-153

Fitzmyer, J A , *Divorce among First Century Palestinian Jews,* en *H L Ginsberg Volume* (Eretz-Israel 14, Jerusalén 1978) 103* 110*, 193

— *The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence* TS 37 (1976) 197 226, reeditado en *To Advance the Gospel New Testament Studies* (Nueva York 1981) 79-111.

Greeven, H , *Ehe nach dem Neuen Testament* NTS 15 (1968 1969) 365-388

Haacker, K , *Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament* TQ 151 (1971) 28-38

Harrington, W , *Jesus' Attitude toward Divorce* ITQ 37 (1970) 199-209

Isaksson, A , *Marriage and Ministry in the New Temple* (Lund 1965)

Kornfeld, W /H Cazelles, *Mariage* DBS 5 (1975) 905-935, especialmente cols 926-935

Lovestam, E , *De synoptiska Jesus orden om skilsmassa och omgifte Referensramar och implikationer* SEA 43 (1978) 65-73

MacRae, G W *New Testament Perspectives on Marriage and Divorce,* en *Divorce and Remarriage in the Catholic Church* (ed por L G Wrenn, Nueva York 1973) 1-15

Mueller, J R , *The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts* RevQ 10 (1979-1981) 247-256

Myre, A , *Dix ans d'exégèse sur le divorce dans le Nouveau Testament,* en *Le divorce L'Église catholique ne devrait elle pas modifier son attitude à l'égard de l'indissolubilité du mariage?* (Montreal 1973) 139-162

Neirynck, F , *Huwelijk en Echtscheiding in het Evangelie* «Collationes brugenses et gandavenses» 6 (1960) 123-130

— *De Jezuswoorden over Echtscheiding,* en *Mislukt Huwelijk en Echtscheiding Een multidisciplinaire Benadering* (ed por V Heylen, Amberes 1972) 127-141

Nembach, U , *Ehescheidung nach alttestamentlichen und judischen Recht* TZ 26 (1970) 161-171

Pesch, R , *Freie Treue Die Christen und die Ehescheidung* (Friburgo de B 1971) 56-60

— *Die neutestamentliche Weisung fur die Ehe* BibLeb 9 (1968) 208-221

Richards, H J , *Christ on Divorce* Scr 11 (1959) 22-32

Schaller, B , *Die Spruche uber Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung,* en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde Exegetische Untersuchungen* Hom de sus alumnos a Joachim Jeremias en su setenta cumpleaños, ed por E Lohse y otros (Gotinga 1970) 226-246

Schneider, G , *Jesu Wort uber die Ehescheidung in der Uberlieferung des Neuen Testaments* TTZ 80 (1971) 65-87

Schubert, K , *Ehescheidung im Judentum zur Zeit Jesu* TQ 151 (1971) 23-27

Schulz, S , *Q Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zurich 1972) 116-120

Stock, A , *Matthean Divorce Texts* BTB 8 (1978) 24-33

Tosato, A , *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento* (Roma 1976)
— *The Law of Leviticus 18 18 A Reexamination* CBQ 46 (1984) 199 214
Trevijano Etcheverría, R , *Matrimonio y divorcio en Mc 10,2 12 y par* «Burgense» 18 (1977) 113-151
Vargas-Machuca, A , *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio en la Sagrada Escritura* EstBíb 39 (1981) 19-61
Vawter, B , *The Biblical Theology of Divorce* ProcCTSA 22 (1967) 223 243
— *Divorce and the New Testament* CBQ 39 (1977) 528-542
Wregw, H T , *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (Tubinga 1968) 66 70

108. *PARABOLA DEL RICO Y LAZARO* (16,19-31)

19 Había un hombre rico que se vestía de *púrpura y lino* [a] y todos los días daba fiestas espléndidas. 20 Y un mendigo llamado Lázaro estaba acurrucado en el portal, todo cubierto de llagas, 21 y deseaba saciar su hambre, aunque no fuera más que con las migajas que caían de la mesa del rico; es más, hasta los perros se le acercaban a lamerle las llagas.

22 Un día, se murió el mendigo, y vinieron los ángeles a llevarle al seno de Abrahán. También se murió el rico, y fue enterrado.

23 Ya en el abismo, el rico, en medio de los tormentos, levantó los ojos y vio de lejos a Abrahán con Lázaro a su lado. 24 Entonces se puso a gritar:

—Padre Abrahán, ten piedad de mí. Envía a Lázaro para que moje en agua la punta de su dedo y me refresque la lengua, porque me atormentan estas llamas.

25 Pero Abrahán le contestó:

—Hijo mío, recuerda que tú, durante tu vida, recibiste tus satisfacciones, mientras que Lázaro no tuvo más que desgracias. Por eso él ahora encuentra aquí el consuelo, mientras tú sufres el tormento. 26 Además, entre nosotros y vosotros se abre una sima inmensa; de modo que nadie, por más que quiera, puede cruzar de aquí hasta vosotros ni pasar de ahí hasta nosotros.

27 El rico insistió:

—Entonces, padre, por favor, manda a Lázaro a casa de mi padre, 28 donde tengo cinco hermanos, para que les prevenga, no sea que también ellos acaben en este lugar de tormento.

29 Abrahán contestó:

—Tienen a Moisés y a los profetas; que los escuchen.

30 Pero el rico volvió a insistir:

[a] Prov 31,22.

—No, padre Abrahán; es que si un muerto fuera a verlos se convertirían.

31 Abrahán le replicó:

—Si no escuchan a Moisés y a los profetas, no harán caso a nadie, ni siquiera a un muerto que resucite.

COMENTARIO GENERAL

Dentro del contexto del viaje de Jesús a Jerusalén, Lucas añade a lo precedente una nueva parábola: la del rico ostentoso y el mendigo Lázaro (Lc 16,19-31). Hay que suponer que los destinatarios de la parábola siguen siendo los fariseos (cf. v. 14), ya que, más adelante, en Lc 17,1, Jesús se dirige nuevamente a «sus discípulos». El relato es una conclusión muy apropiada para el tema que se ha venido desarrollando a lo largo de todo el capítulo 16 (véase nuestro «comentario» general a Lc 16,1-8a); aunque la parábola empieza bruscamente, sin ningún tipo de transición, después de las máximas sobre el divorcio (cf. v. 18).

También esta narración es exclusiva del Evangelio según Lucas y está tomada de su fuente particular «L» (cf. Introducción general, tomo I, p. 148). Con todo, hay ciertas formulaciones que revelan una reelaboración redaccional del evangelista; por ejemplo: *anthrōpos tis ēn plousios* (= «había un hombre rico»: v. 19; cf. Lc 16,1 y la «nota» exegética a Lc 10,30); *ptōchos tis onomati Lazaros* (= «un mendigo llamado Lázaro»: v. 20; cf. Lc 1,5; 10,38; Hch 8,9; 9,33; 10,1; 16,1); *egeneto de apothanein ton ptōchon* (= «y sucedió que murió el mendigo», «un día, se murió el mendigo»: v. 22; véase la respectiva «nota» exegética); *hyparchōn en basanois* (= «estando en tormentos», «en medio de los tormentos»: v. 23); *kai autos,* en sentido débil (= «y él»: v. 24, omitido en nuestra traducción); *eipen de* (= «y dijo», «contestó», «insistió», «replicó»: vv. 25, 27 y 31), y determinados elementos del v. 25 (cf. J. Dupont, *Les béatitudes,* 3, 60-62). Sin embargo, el número de formulaciones ajenas al estilo de Lucas es francamente considerable (cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 260-

262); lo que nos lleva a postular que todos esos elementos reproducen la formulación de la fuente anterior a Lucas. Véase, para más detalles, R. Bultmann, HST 178; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 340.

Desde el punto de vista de historia de las formas, la narración es, indiscutiblemente, una «parábola» de Jesús. De hecho, el códice de Beza (D) la introduce explícitamente como tal: *eipen de kai heteran parabolēn* (= «Y propuso otra parábola»: v. 19); pero esa fórmula introductiva no aparece en el resto de los manuscritos. R. Bultmann (HST 178) la describe así: «Es un puro relato, sin introducción inicial ni aplicación final». Cf. Ambrosio (*Expos. ev. sec. Luc.,* 8, 13: CSEL 32, 397): «narratio magis quam parabola videtur, quando etiam nomen exprimitur». Especificando aún más la denominación genérica de «parábola», se podría considerar esta narración como un «ejemplo» —*exemplum,* según la terminología de la retórica clásica—, como ya indicábamos anteriormente en nuestro «comentario» general a Lc 10,29-37, la llamada «parábola del buen samaritano». También tiene cierta semejanza con la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32), por su carácter bipartito y por el incisivo contraste entre los dos protagonistas de la narración (véase nuestro «comentario» general a Lc 15,11-32). Según M. Dibelius (FTG 251, n. 2), la estructura de la parábola ejemplifica con toda claridad una de las leyes distintivas del género: la composición antitética.

El mensaje de la parábola, según R. Bultmann (HST 178), es doble, uno en cada parte: *a)* Los vv. 19-26 describen la inversión de valores en esta vida y en la otra; concretamente, en el aspecto de posesiones materiales, la situación terrena tiene su contrapeso en la vida del más allá. *b)* Los vv. 27-31 insisten en que la conversión de un rico que vive únicamente para sus riquezas difícilmente podrá realizarse, incluso aunque resucite un muerto.

En la primera parte, después de una comparación entre la vida de ambos protagonistas, el rico y Lázaro (vv. 19-21), se establece una dialéctica de ultratumba entre Abrahán y el rico, en la que Lázaro no asoma más que indirectamente (vv. 23-26). En la segunda, que no es más que una prolongación del diálogo entre Abrahán y el rico, la atención se centra no en el personaje de Lázaro, sino en los

cinco hermanos del desgraciado ricachón que aún le sobreviven (vv. 27-31).

Las dos partes de la parábola han suscitado, a lo largo de su interpretación, numerosas cuestiones. Por ejemplo, la primera parte tiene cierto paralelismo con otras historias de la literatura antigua extrabíblica. Pues bien, ¿se puede establecer algún tipo de dependencia entre la parábola y las susodichas historias? Y en cuanto a la segunda, ¿cuál podría ser su verdadero significado antes de la resurrección de Jesús o, simplemente, prescindiendo de esa referencia? Y, finalmente, ¿hasta qué punto se puede atribuir la parábola, o cualquiera de sus dos partes, al propio Jesús histórico?

A principios de siglo, H. Gressmann *(Vom reichen Mann und armen Lazarus: Eine literargeschichtliche Studie)* llamó la atención de los investigadores sobre una historia egipcia, escrita en lengua demótica al dorso de un documento griego, fechado el año siete del emperador Claudio (año 47 d. C.); la historia se refiere a la retribución, en el más allá, de las penalidades sufridas en la vida presente. Un niño egipcio, reencarnación de Si-Osiris y engendrado milagrosamente por Satme Khamuas, lleva a su padre a visitar el reino de los muertos, Am^{e}nte. Su intención es mostrarle la suerte que han corrido dos personajes diferentes: uno, un rico que, al morir, fue llorado por todo un coro de plañideras, lo amortajaron con los vestidos más finos y selectos y le hicieron un funeral de lo más suntuoso; el otro, un pobre desgraciado, un mendigo que, al morir, no fue objeto de duelo, sino que se lo llevaron en una parihuela y lo enterraron en una fosa común en la ciudad de Menfis. Ahora, ahí está el rico, con un pivote de las bisagras de su puerta clavado en la órbita de su ojo derecho, que le produce un tormento atroz; pero en otro recinto está Osiris, rey de Am^{e}nte, sentado en su trono y, junto a él, radiante de felicidad, está el mendigo, engalanado con los vestidos del rico. Entonces, Si-Osiris dice a su padre: «Cuando tú llegues a Am^{e}nte, ojalá te traten como a ese mendigo y no como al otro, el desgraciado ricachón». Véase, para más detalles, F. L. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis* (Oxford 1900) 42-43.

Como complemento de esta historia, Gressmann aduce el caso de nuestra parábola (Lc 16,19-31) y otros siete episodios sobre la retribución en el más allá, tomados de la posterior literatura rabí-

nica. La más antigua de esas historias se encuentra, en dos versiones, en el Talmud palestinense (jSan. 6, 23c; JḤag. 2, 77d; la datación de estos dos tratados difícilmente puede ponerse antes del año 400 d. C.). Según Gressmann, esta historia egipcia pasó a tierras de Palestina por un trasvase de culturas, cuya responsabilidad debe atribuirse a judíos residentes en Alejandría. Una vez en ámbito palestinense, la historia egipcia fue desarrollándose conforme a las modalidades autóctonas y cristalizó en la leyenda de un especialista de la Torá extraordinariamente pobre y un recaudador inmensamente rico llamado Bar Maʿyan (véase la «nota» exegética a Lc 14,15). En opinión de J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 183), Jesús tenía que estar familiarizado con esa leyenda, y, sin duda, hizo alusión a ella en su parábola de la invitación al gran banquete (Lc 14,15-24).

En sí, no parece inverosímil que, en los ámbitos palestinenses contemporáneos de Jesús, se conociera esa leyenda. Por su parte, K. Grobel *(«... Whose Name Was Neves»:* NTS 10, 1963-1964, 373-382) llega a extrapolar las conclusiones de H. Gressmann y aduce nuevos paralelismos, no siempre convincentes. Pero el hecho es que, en la parábola, sobre todo en su primera parte, hay varios elementos que no aparecen ni en la fábula egipcia ni en la leyenda de Bar Maʿyan; por ejemplo: los perros, la mención del seno de Abrahán, el diálogo entre el rico y el patriarca. Si en la parábola de Lucas hay ciertas resonancias de esas viejas historias, hay que admitir necesariamente una refundición por parte del evangelista o incluso —¿por qué no?— por el mismo Jesús histórico.

R. Bultmann (HST 197) aduce «otra leyenda judía», en la que se cuenta lo que le pasó a un matrimonio de muy buena posición social, pero de escasa práctica religiosa. Resulta que murió la mujer. Entonces uno de los hijos fue al reino de los muertos y vio a su madre sometida a los suplicios más indecibles: el niño volvió con un mensaje de la mujer para su marido: «Dile a tu padre que haga borrón y cuenta nueva, porque la conversión puede hacer milagros». Y el marido se convirtió. El comentario de R. Bultmann es el siguiente: «Por la forma en que nos ha llegado, la historia puede ser relativamente antigua; es difícil imaginarse que pueda depender de la narración evangélica» *(op. cit.,* 197). Puede ser que se trate de una leyenda «relativamente antigua» y tal vez resulte

«difícil imaginarse que pueda depender de la narración evangélica». Pero esa apreciación de Bultmann no es suficiente para justificar lo que él propone como «sugerencia alternativa», a saber: que «la parábola de Lc 16,19-31 se basa en una narración de origen judío» *(ibíd.)*; como tampoco vale para ratificar su conclusión de que una «semejanza» como la que propone Lucas «procede de la comunidad cristiana, que la tomó de la tradición judía y la puso en labios de Jesús» *(op. cit.,* 203). El propio Bultmann califica su conclusión como «muy probable». La leyenda en cuestión puede verse en M. J. Bin Gorion, *Der Born Judas: Legenden, Märchen und Erzählungen* (6 vols.; Leipzig 1922-1924) 6, 75ss. Pero ¿de qué período data esa leyenda?

En cuanto a la construcción de la parábola, no se puede negar absolutamente que Jesús pudo tomar de la tradición judía alguno de sus elementos e incluso que los combinó con la leyenda egipcia de la retribución en el más allá. Pero, de hecho, las dos partes de la parábola, tal como la leemos en Lucas, forman una unidad tan indisoluble, que trasciende la heterogeneidad de sus presuntos componentes. Como ya indicábamos antes, la parábola, en cuanto tal, difícilmente puede deberse a composición personal de Lucas. Es decir, que, en definitiva, no hay ninguna razón de peso para no atribuir esa narración al propio Jesús histórico.

Prescindiendo de sus orígenes, la parábola del hombre rico y del pobre Lázaro, como la pronuncia Jesús en el Evangelio según Lucas, tiene —ya lo hemos apuntado— un doble mensaje, que exponemos a continuación.

1. Dentro de su contexto actual, la conexión de esta parábola con los precedentes vv. 1-13 no es difícil de establecer. Por una parte, ilustra la recomendación de Jesús sobre el uso sagaz de las posesiones materiales (vv. 8a.8b), y por otra, da un nuevo significado al dicho sobre «las moradas eternas» (v. 9). Al mismo tiempo, subraya con un intenso graficismo la bienaventuranza o la malaventura de los que son verdaderamente pobres (Lc 6,20) o de los que se aferran a su riqueza (Lc 6,24). Finalmente, es una ilustración del proverbio con el que se cierra la crítica de Jesús a los fariseos: «Lo que entre los hombres se considera un valor supremo es una abominación a los ojos de Dios» (Lc 16,15b). Véase, para más detalles, A. Feuillet, *La parabole du mauvais riche et du pau-*

vre Lazare (Lc 16,19-31) antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16,1-9): NRT 101 (1979) 212-223.

En la primera parte de la parábola (vv. 19-26), Jesús enuncia con toda claridad la disparidad de destinos en la vida futura; el uso o el abuso de las posesiones materiales tendrá su pertinente contrapartida más allá de la muerte (cf. Lc 16,12). La ostentación del rico, su vida suntuosa, su —implícito— desinterés por el pobre Lázaro, acurrucado en su portal, están en acerado contraste con sus respectivos destinos en el más allá: para el mendigo, suprema bienaventuranza en el seno de Abrahán; para el rico, acumulación de tormentos en el Hades. La viveza de la descripción habla por sí misma: la molicie indolente del rico, mantos de púrpura, vestidos de lino, fiestas suntuosas a diario, lujo, despreocupación; el mendigo, en cambio, llagas, hambre, frío, perros callejeros. Pero todo tiene sus fronteras inapelables en el momento crítico de la muerte; ahí se volverán las tornas, y el destino quedará irreversiblemente sellado. No se habla de juicio, de sentencia; únicamente se describe la inversión de las situaciones.

2. La segunda parte de la parábola (vv. 27-31) está centrada en la conversión, que no depende de eventuales milagros, sino de una escucha de la ley y de los profetas. A la luz de los precedentes vv. 16-17, en los que se subraya la validez perenne de la economía veterotestamentaria conducida a su plenitud por la proclamación del Reino, esta segunda parte de la parábola añade una profundización —naturalmente, en clave figurativa— a los enunciados anteriores. R. Bultmann (HST 203) establece una relación entre estos vv. 27-31 y Dt 30,11-14, donde Moisés rechaza que el cumplimiento de la ley suponga una dificultad insuperable, ya que no es necesario escalar el cielo para comprender sus exigencias, ni hay que cruzar el mar para apoderarse del precepto y convertirlo en práctica diaria. Como complemento de su interpretación, Bultmann aduce el texto de Hen(et) 108, que, a su modo de ver, rezuma un profundo resentimiento del judaísmo, al exponer la suerte definitiva de los ricos y los pecadores por una parte, y por otra, la de los desheredados fieles y observantes. Pasajes de este tipo, como el texto del Deuteronomio y el del primer libro de Henoc, dan una cierta verosimilitud a la interpretación de la segunda parte de la parábola como una crítica de Jesús a la mentalidad judía contemporánea,

y eso en el estadio I de la tradición evangélica, aun prescindiendo de cualquier clase de alusión a la muerte y resurrección de Jesús.

Pero Bultmann no está en lo cierto al interpretar esta segunda parte de la parábola como una afirmación de que no es legítimo «exigir a Dios un milagro como confirmación de su voluntad» (cf. HST 203). Habrá que optar, preferiblemente, por la postura de J. M. Creed: «Lo que pretende la petición del rico: que Abrahán envíe a Lázaro a visitar a sus hermanos, no es legitimar con un milagro la palabra de Dios ya manifestada, sino incitar a su familia a una auténtica conversión, no sea que vayan a parar también ellos a ese suplicio irremediable» (*The Gospel according to St. Luke,* 209).

Aparte de estas connotaciones de la parábola en sí misma y en su contexto inmediato, la recomendación de Jesús adquiere nuevas resonancias si se contempla desde el estadio III de la tradición evangélica, es decir, dentro de la visión global del Evangelio según Lucas. Las advertencias de Jesús no van dirigidas exclusivamente a los fariseos, presentados anteriormente, en el v. 14, como «amigos del dinero», sino que se abren a nuevos destinatarios, en concreto a los discípulos, a las generaciones cristianas. Por otra parte, la referencia a una posible conversión por el testimonio de «un muerto que resucite» (cf. v. 31) encierra, sin género de dudas, una alusión velada a la muerte y resurrección del propio Jesús.

Como señalan —y con razón— J. Jeremias (*The Parables of Jesus,* 186), T. W. Manson (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke,* 301) y otros comentaristas, el mensaje de la parábola radica fundamentalmente en su segunda parte (vv. 27-31). Las advertencias de Jesús no son, en modo alguno, una especie de «comentario sobre un problema sociológico», sino, más bien, un serio apercibimiento a cualquiera que se comporte como esos cinco hermanos del protagonista. Su ritmo de vida está abocado a una crisis inexorable, y lo malo es que el interesado no cae en la cuenta de su propio riesgo. Pero, además de esa advertencia, Jesús traza una panorámica de la retribución en el más allá. Ignorar este aspecto sería, como dice I. H. Marshall (*The Gospel of Luke,* 633), «hacer injusticia a la primera parte de la parábola, con su detallada descripción de los personajes». Puede

ser que los elementos descriptivos sean de origen costumbrista, pero eso no incluye una disminución —mucho menos una anulación— del carácter discriminatorio del mensaje. No se puede negar que la primera parte de la parábola (vv. 19-26) contempla el comportamiento humano en perspectiva de recompensa, y así tiene que reconocerlo el discípulo.

El mensaje de esta parábola de Lucas coincide, básicamente, con la presentación de Pablo en Rom 10,5-17. Según Lucas, la salvación implica una reacción de fe (v. 31), de aceptación de la palabra de Dios, que se manifiesta en la ley y en los profetas. No dice expresamente que «la fe nace de la escucha de la palabra» (*hē pistis ex akoēs:* Rom 10,17); pero tampoco sería de esperar una afirmación semejante (cf. Introducción general, tomo I, pp. 59-61). Sin embargo, en el fondo, y cada cual a su manera, Lc 16,19-31 y Rom 10,5-10 expresan una concepción teológica sustancialmente idéntica.

Como complemento de estas reflexiones nos parece perfectamente legítima la relación que establece T. W. Manson (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke,* 301) entre esta parábola y lo que él denomina «Evangelio de los marginados» (véase nuestro «comentario» general a Lc 15,1-7). No se puede negar que, al menos indirectamente, hay aquí una llamada a «una dedicación sincera y generosa a todas las víctimas de la indigencia, de la enfermedad y de la multitud de desgracias que se ciernen sobre el ser humano».

Una última observación. En la tradición evangélica, ésta es la única parábola en la que uno de los personajes lleva un nombre concreto: Lázaro. Espontáneamente, surge la pregunta sobre una posible relación entre el relato de Lc 16,19-31 y la historia de Jn 11,1-44: resurrección de Lázaro. En ambos episodios se trata de la resurrección de un muerto (Lc 16,31; Jn 11,23-26.43-44) que, con su retorno a la vida, provoca —o se supone que puede provocar— una reacción de fe (Jn 11,45) o una actitud de conversión (Lc 16, 30-31).

Ya desde los tiempos de Orígenes (*In Ioann.,* frag. 77: GCS 10, 543-544) se ha suscitado la cuestión sobre la posibilidad de que ambas narraciones traten del mismo personaje. Como sugerencia,

J. Weiss propone una doble alternativa: *a)* cuando se fijó el canon del Nuevo Testamento, el nombre «Lázaro» habría podido deslizarse en la parábola, por influencia de Jn 11; *b)* el episodio de la resurrección de Lázaro ya habría formado parte de la tradición evangélica cuando Lucas compuso su narración; el evangelista no habría tenido más que añadir el nombre y modificar ligeramente la conclusión de la parábola para adaptarla a la tradición de Juan. En fecha más próxima, R. Dunkerley (*Lazarus:* NTS 5, 1958-1959, 321-327) sugiere que la segunda parte de la parábola pudo haberse añadido a la primitiva formulación, por influencia de una tradición predominante, como la de Juan. Pero todo eso no es más que pura especulación teórica. En realidad, no hay datos fehacientes que permitan establecer una conexión entre la parábola de Lucas y la narración del cuarto evangelista. Véase, para un análisis más pormenorizado, R. E. Brown, *El Evangelio según Juan,* tomo I, páginas 50s y 442; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John,* 3 vols. (Nueva York 1980-1982) 2, 341-342. Véase también nuestra Introducción general a este comentario, t. I, pp. 154-156.

NOTAS EXEGETICAS

v. 19. *Había un hombre rico*

El comienzo de la parábola es igual que el de la precedente: *anthrōpos (de) tis ēn plousios* (cf. Lc 16,1). En los compases iniciales, el narrador describe —en presentación antitética— dos estilos de vida, dos concepciones de la existencia, tipificada en dos personajes del judaísmo contemporáneo, como se deduce expresamente de los vv. 22.24.25.27.30.

En la práctica totalidad de los códices, el rico es un personaje anónimo; sólo el P^{75}, el manuscrito más antiguo de la tradición textual griega sobre el Evangelio según Lucas, añade: *onomati Neuēs* (= «de nombre Neves», «llamado Neves»). La forma del nombre es, en sí misma, ininteligible; lo más probable es que se trate de una abreviatura de *Nineuēs,* que es como aparece en la antigua versión sahídica: *epefran pe nineuē* (= «cuyo nombre era Ninevé»). En las homilías sahídicas de siglos posteriores aparece también esa misma forma; en todas ellas se descargan sobre Ninevé los más duros reproches, por no haberse compadecido de su «prójimo», de su «hermano» Lázaro. Véase L. T. Lefort, *Le nom du mauvais riche (Lc 16,19) et la tradition copte:* ZNW 37

(1938) 65-72 «Ninevé», como nombre *propio,* parece una formación más bien extraña, pero tal vez haya que ver en esa configuración un eco de «Nínive», la famosa capital del Imperio asirio

A von Harnack *(Der Name des reichen Mannes in Luc 16,19,* en TU 13/1, 1895, 75 78) sugiere, a modo de propuesta, que *Nineuēs* es una corrupción textual de *Finees,* el nombre atribuido al rico por Pris cilıano *(Tract IX, Ad populum I* CSEL 18, 91) o de *Finaeus,* según la verbalización del Pseudo Cipriano *(De pascha computus,* 17 CSEL 3/3, 265) El nombre está tomado, probablemente, de Ex 6,25 o de Nm 25,7, donde aparecen «Fineés» y «Eleazar» (el primero, hijo del segundo)

Por su parte, K Grobel *(« Whose Name Was Neves»* NTS 10, 1963-1964, 381) trata de explicar el nombre copto *Nineuē* como una formación bimembre, compuesta por las dos palabras *nine* (= «nada») y *oue* (= «uno», «alguno»), que daría como resultante «Nadie», «Nin guno» (con toda la simbología de ese nombre propio) Pero el término *nine* sólo sale en copto fayúmico, no en sahídico El conato de explicación es una clara muestra de los esfuerzos desesperados por aportar al guna clarificación al problema del nombre

En una nota marginal del códice *Aurora,* de Pedro de Riga (s XIII), alguien escribió *Amonofis dicitur esse nomen divitis* (= «Según la opinión común, el nombre del rico era Amenofis») Véase M R James, *Notes* JTS 4 (1902-1903) 242-243

En la tradición española se ha hecho popular —e incluso todavía perdura— la designación del personaje como «el rico Epulón», basándose fundamentalmente en las fiestas y comilonas del protagonista En cambio, en la tradición inglesa (o anglosajona), la designación más fre cuente es *Dives,* derivada —incorrectamente— de la versión latina *Homo quidam erat dives* (= «Había un hombre rico») Véase B M Metzger, *Names for the Nameless in the New Testament A Study in the Growth of Christian Tradition,* en *Kyriakon* (Hom a Johannes Quasten, ed por P Granfield/J A Jungmann, Munster de W 1970) 1, 79 99, J A Fitzmyer, *Papyrus Bodmer XIV Some Features of Our Oldest Text of Luke* CBQ 24 (1962) 175-177, H J Cadbury, *A Proper Name for Dives* JBL 81 (1962) 399 402, *The Name for Dives* JBL 84 (1965) 73 Cf TCGNT 165-166

A pesar de la interpretación de T W Manson *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St Matthew and St Luke,* 296-297), nos parece pura «eisegesis» pensar que los destinatarios de la parábola eran los saduceos —contra la afirmación explícita del v 14 «los fariseos»— o hacer del rico un saduceo, «un aristócrata de Jeru salén, de familia sacerdotal» Para los saduceos, que niegan la resurrec

ción (cf Lc 20,27, Hch 23,8), ¿podría tener algún sentido una parábola que insiste en «la pervivencia del alma (o inmortalidad), en los tormentos del más allá, o en la noción de recompensa» (cf Flavio Josefo, *Bell* II, 8, 14, n 165)?

Que se vestía de púrpura y lino

La calidad de sus vestidos parece insinuar que llevaba vida de príncipe Sobre la terminología, cf Prov 31,22 Según el *Génesis apócrifo* (1QapGn 20,31), entre los regalos con los que el faraón obsequia a Sara, al devolvérsela a su marido Abrahán, no faltan «la púrpura y el lino» Sobre la «púrpura», como vestimenta real por antonomasia, cf 1 Mac 8,14, probablemente consistía en un manto de lana virgen teñido de «púrpura», es decir, coloreado con un tinte rojo extraído de la secreción del múrice, que se importaba de Fenicia El «lino» se empleaba fundamentalmente para las prendas interiores, confeccionadas con «hilo» *(bûs),* tanto el término hebreo como el producto eran originarios de Egipto Véase T O Lambdin, *Egyptian Loanwords in the Old Testament* JAOS 73 (1953) 147 148, A Hurvitz, *The Usage of «šš» and «bws» in the Bible and Its Implication for the Date of P* HTR 60 (1967) 117-121 Cf Ez 27,7 16, Ap 18,12 Véase P Battifol, *Trois notes exégétiques Sur Luc xvi, 19* RB 9 (1912) 541, sobre Filóstrato, *Vita Apoll*, 2, 20, R Delbrueck, *Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu* ZNW 41 (1942) 128-129

Y todos los días daba fiestas espléndidas

El verbo es *euphrainein* (= «alegrarse», «banquetear»), como en Lc 12, 19, 15,23 24 29 32 Cf Sant 5,5

v 20 *Un mendigo llamado Lázaro*

El nombre *Lazaros,* que también sale en Flavio Josefo *(Bell* V, 13, 7, n 567), es una transcripción griega, abreviada, del hebreo o del arameo *ʾElʿazār* (= «Eleazar»), nombre veterotestamentario (por ejemplo, el hijo de Aarón Éx 6,23) En las excavaciones de casi todas las necrópolis de la periferia de Jerusalén (siglos I a C I d C) aparece el nombre *ʾElʿāzār* Para una enumeración completa, véase J T Milik, *Le iscrizioni degli ossuari,* en B Bagatti/J T Milik, *Gli scavi del «Dominus flevit» (Monte Oliveto — Gerusalemme), Parte I La necropoli del periodo romano* (Pubblicazioni dello Studium biblicum franciscanum 13, Jerusalén 1958) 92 93

Flavio Josefo aplica a más de veinte personas el nombre completo *Eleazaros* (cf *Ant* XVIII, 4, 5, n 103) En un osario de Palestina se ha descubierto el nombre de una persona en griego y en hebreo *Eliez-*

ros Eleazarou/ʾElîʿēzer ben Lāzār (= «Eliezer, hijo de Eleazar/Eliezer, hijo de Lázaro») Véase CII 2, 1337 Sobre la costumbre de abreviar los nombres en arameo, véase J A Fitzmyer, *Another View of the «Son of Man» Debate* JSNT 4 (1979) 58-68, espec 62-64

El nombre hebreo —o arameo— *ʾElʿāzār* significa «Dios ha ayudado» Como se ve, un nombre de lo más apropiado para el mendigo de nuestra parábola, que no recibió ayuda de su semejante mientras sufría en este mundo, pero que, en la vida del más allá, experimenta la consolación de Dios

Estaba acurrucado

Literalmente «había sido arrojado» *(ebebleto)* La voz pasiva de *ballein* se emplea frecuentemente para describir la situación de una persona atribulada, imposibilitada, tullida, etc Cf Ap 2,22, Mt 8,6 14, 9,2 Véase Flavio Josefo, *Bell* I, 32, 3, n 629, *Ant* IX, 10, 2, n 209

Todo cubierto de llagas

Lucas emplea aquí el participio de perfecto de la voz pasiva *(heilko menos)* del verbo *helkoun,* de la misma raíz que *helkos* (= «úlcera», «llaga») T W Manson *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St Matthew and St Luke,* 298) propone interpretar el término griego *ptōchos* (= «pobre», «mendigo»), equivalente al arameo *miskenāʾ,* como eufemismo de «leproso» Pero ¿en qué se funda esa propuesta? Vease E Littmann, *Torreys Buch uber die vier Evangelien* ZNW 34 (1935) 31, *Zur Bedeutung von «miskin»* ZA 17 (1903) 262-265 En ese caso se nos plantearía un problema ¿cómo se explica que un leproso pueda presentarse en un lugar público? Véase I H Marshall, *The Gospel of Luke,* 635

v 21 *Y deseaba saciar su hambre*

La formulación griega es la misma —*epithymōn chortasthenai*— que, en Lc 15,16, describe la situación desesperada del hijo pródigo (según la lectura de los manuscritos más representativos, véase la «nota» exegetica a Lc 15,16)

Aunque no fuera mas que con las migajas
que caian de la mesa del rico

Literalmente «con lo (las cosas) que caia(n) de la mesa del rico» Bastantes códices —ℵ², A, D, W, Θ, Ψ, 063—, la tradición textual «koiné» y alguna de las versiones más antiguas leen *apo tōn psichiōn tōn piptontōn* (= «de/con las migajas que caían»), mientras que el P^{75}, los códices ℵ*, B, L y las versiones VL y siro sinaítica omiten *tōn psichiōn*

(= «las migajas»), la adición parece deberse a una resonancia de Mt 15,27 La traducción que damos en el epígrafe *no* pretende reproducir el *textus receptus,* en realidad, ninguna de las variantes afectan al significado

Como complemento de esta frase, algunos manuscritos —f^{13} y la Vg sixto clementina— añaden *kai oudeis edidou autō* (= «y nadie se lo/las daba»), se trata, obviamente, de una armonización con el texto de Lc 15,16

Hasta los perros

Según J D M Derrett *(Fresh Light on St Luke xvi II Dives and Lazarus and the Preceding Sayings* NTS 7, 1960-1961, 364-380, cf *Law in the New Testament,* 89), debía de tratarse de los propios perros del rico Pero el texto no da ninguna indicación sobre el particular

A lamerle las llagas

La lectura de los manuscritos más representativos —códices ℵ, A, B, L, Θ, Ψ, 33— es *epeleichon* (= «lamían»), otros códices —W, f^{13}— y la tradición textual «koiné» leen *apeleichon* (= «limpiaban» lamiendo), y el códice 157 dice *perieleichon* (= «lamoteaban»)

La actitud de esos animales para con el mendigo subraya desgarradamente la situación de extremo abandono en la que se encuentra Lázaro, y agudiza el contraste con la absoluta despreocupación del rico

v. 22 *Un día se murió el mendigo*

Literalmente «Y sucedió que murió el mendigo» Lucas emplea aquí su fórmula característica *egeneto de* (= «y sucedió») con infinitivo(s) Cf Introducción general, tomo I, p 198

Y vinieron los ángeles a llevarle

Literalmente «(Y sucedió que) y fue llevado por los ángeles» Abandonado por los hombres, que ni siquiera se preocupan de enterrarle, el pobre Lázaro recibe la atención del cielo La imagen aparecerá, ulteriormente, en Herm(v) 2, 2,7 y Herm(s) 927,3 Cf Diógenes Laercio, *Vit* 8, 31, donde Pitágoras atribuye esa función a Hermes, el «heraldo de los dioses», según la mitología griega A excepción de TestXIIAs 6, 4 6, que recoge esa presentación de los ángeles, la imagen no se encuentra en la literatura judía anterior a la segunda mitad del siglo II Véase Str -B , 2, 223-225

Al seno de Abrahán

La imagen parece referirse a un puesto de honor, a un sitio de descanso y de felicidad, en la vida futura Esa expresión figurativa no aparece en

la literatura del judaísmo precristiano, pero sí se recoge —¿procedente, tal vez, de la tradición evangélica?— en los comentarios midrásicos tardíos (cf. EchaR., 1, 85; PesR., 43, n. 108b) y en el Talmud babilónico (cf. bQid., 72a-b). En alguno de estos pasajes no está del todo claro el sentido de la expresión. Véase L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (7 vols.; Filadelfia 1912-1938) 5, 268.

Posiblemente es un desarrollo de la idea veterotestamentaria de «reunirse con —descansar junto a— los antepasados» (cf. 1 Re 1,21; 2,10; 11,21; 4 Mac 13,17, etc.). La terminología *kolpos* (= «seno») puede referirse al puesto de honor en un banquete, es decir, el que se ofrecía a un invitado, a la derecha del anfitrión (cf. Jn 13,23), o puede tener connotaciones de intimidad, de asociación profunda (cf. Jn 1,18). Para más detalles, véase R. Meyer, TDNT 3, 824-826; F. Planas, *En el seno de Abrahán:* CB 15 (1958) 148-152; Str.-B., 2, 225-227. Para una propuesta de interpretación decididamente realista («el regazo de Abrahán»), véase P. Haupt, *Abraham's Bosom:* AJP 42 (1921) 162-167. El singular *eis ton koypon* se transformará en plural: *en tois kolpois,* en el versículo siguiente (v. 23).

Fue enterrado

Presumiblemente fue un funeral impresionante; la antítesis, con el silencio en torno a Lázaro, es significativa. Cf. Hen(et) 103, 5-6.

v. 23. *En el abismo*

Literalmente: «en el Hades». Véase la «nota» exegética a Lc 10,15. En la parábola, el «Hades» y el «seno de Abrahán» son espacios distintos, separados por una sima infranqueable. Pero, tal vez, se piense en realidad en dos simples compartimentos del «Seol». Véase L. W. Grensted, *The Use of Enoch in St. Luke xvi. 19-31:* ExpTim 26 (1914-1915) 333-334.

En medio de los tormentos

Lucas emplea el participio del verbo *hyparchein* (= «ser», «estar»; *hyparchōn en basanois* = «estando en tormentos»). Cf. Introdución general, tomo I, p. 189. Véase la siguiente frase de 4 Mac 13,15: «Al que quebrante el mandamiento de Dios le esperan las más crueles desgarraduras de su espíritu y un tormento que no se acaba jamás».

No se puede deducir, sin más, de esta primera parte de la parábola que el simple hecho de poseer grandes riquezas en este mundo comporte necesariamente los tormentos del más allá; lo que sí puede desembocar en un desenlace trágico e irremediable es el abuso desenfrenado de los bienes terrenos (cf. vv. 9 y 14-15).

Levantó los ojos y vio

Literalmente: «levantando sus ojos, (...) ve a Abrahán». El presente histórico *hōrā* (= «ve» es una huella de la fuente «L» (cf. Introducción general, tomo I, p. 183). La construcción *epairein tous ophthalmous* (= «levantar los ojos») proviene de los LXX; cf. Introducción general, tomo I, p. 193. Sobre la posibilidad de que, en el Hades, los que moran en un recinto puedan ver a los que están en otro, cf. 2 Esd 7,85.93; ApBar(gr) 51,5-6.

Lázaro a su lado

Literalmente: «en su seno», «en su regazo». Véase la «nota» exegética al v. 22. Algunos códices —D, Θ— y la versión VL añaden el participio *anapauomenon* (= «descansando», «echado»).

v. 24. *Se puso a gritar*

Literalmente: «Y él, gritando, dijo». La fórmula *kai autos* (= «y él») tiene sentido débil; cf. Introducción general, tomo I, p. 202.

Padre Abrahán

El rico, aun desde su tormento, es consciente de su ascendencia judía, que le vincula generativamente a Abrahán, «padre de todos los hebreos», como le llama Flavio Josefo (*Ant.* XIV, 10, 12, n. 255). Cf. Lc 3,8 y la respectiva «nota» exegética; cf. igualmente Lc 1,73. Véase Introducción general, tomo I, pp. 318s. En la segunda parte de la parábola, el rico sigue dirigiéndose a Abrahán con el mismo título: «padre» (vv. 27 y 30).

Ten piedad de mí

Esa misma petición de ayuda resonará más adelante en labios de los diez leprosos (Lc 17,13) y del ciego de Jericó (Lc 18,38.39). El que, en vida, no tuvo misericordia con el mendigo acurrucado a su puerta se ve obligado ahora a implorar la compasión de Abrahán (implícitamente, la de Dios).

Envía a Lázaro

La mención del nombre es signo de reconocimiento. El rico sabía perfectamente quién era aquel mendigo abandonado en su portal y absolutamente ignorado. Pero su actitud sigue anclada en el más profundo egoísmo; ahora, en su tormento, es cuando se le ocurre pedir ayuda.

Me refresque la lengua

El tormento corresponde al goce; el órgano material del gusto —fiestas, banquetes— sufre el suplicio de la sed. La descripción es hiperbólica. Sobre la «sed» como tormento en el Hades, cf. 2 Esd 8,59; sobre el «agua», véase Hen(et) 22,9.

Me atormentan

Lucas emplea el verbo *odynasthai,* como en Lc 2,48, aunque con un significado intensivo; véase la respectiva «nota» exegética.

Estas llamas

Sobre la asociación «llamas» - «abismo», véase Eclo 21,9-10: «Una banda de malhechores es un haz de estopa que termina en una llamarada. El camino de los malvados es de piedras lisas, pero desemboca en lo hondo del abismo». Cf. Is 66,24. Véase también 1QH 17,13 (texto muy fragmentado); Hen(et) 10,13; 63,10 (las llamas, como tormento del Seol).

v. 25. *Hijo mío*

El vocativo *teknon* (= «hijo») es el que emplea el padre en la parábola del hijo pródigo, en su réplica al hijo mayor (Lc 15,31; véase la respectiva «nota» exegética).

Con ese término afectuoso, Abrahán reconoce una comunidad de sangre, una «filiación» natural, pero de ningún modo un derecho a participar en los méritos y en la bendición del «padre» de la raza.

Sobre el vocativo *teknon,* véase, además, en el tomo II, la «nota» exegética a Lc 2,48.

Durante tu vida recibiste tus satisfacciones

Las «venturas» o «satisfacciones» y las «desventuras» o «desgracias» se expresan textualmente en la antítesis: *ta agatha* (= «los bienes»)/ *ta kaka* (= «los males»). En los términos del contraste resuenan la «bienaventuranza» y la «malaventura» reseñadas en Lc 6,20.24 (t. II, pp. 600ss).

Él ... encuentra ... el consuelo

Literalmente: «es consolado», que equivale a: «Dios le consuela», interpretando la voz pasiva en sentido «teológico» (véase en tomo II la «nota» exegética a Lc 5,20). El empleo de *parakalein* (= «consolar») recuerda la *paraklēsis* (= «consuelo») de Lc 6,24; véase la respectiva «nota» exegética.

Aquí

La lectura más fidedigna es el adverbio *hōde* (= «aquí»), pero los códices de la «familia Lake» (*f*[1]) y el texto de Marción leen: *hode* (= «éste»: pronombre demostrativo, con referencia a Lázaro), en contraste con el pronombre personal *sy* (= «tú»: «tú sufres el tormento»).

v. 26. *Además*

Literalmente: «en todas estas cosas» *(en pasi toutois),* expresión que emplean los LXX para indicar una adición (cf. Eclo 48,15; Job 12,9). No sólo no se cumplirá la petición del rico, sino que, *además,* es imposible que se cumpla; la situación es irreversible.

Rechazamos al traducción «a pesar de todo» (cf. C. F. Evans, *Uncomfortable Words—V. «... Neither Will They Be Convinced»:* ExpTim 81, 1969-1970, 229). A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 396) y M.-J. Lagrange *(Évangile selon Saint Luc,* 447) contemplan la posibilidad de traducir la frase por «en todas estas regiones». En ese caso habría que sobrentender un sustantivo, como *chōriois* (= «parajes», «regiones»), y eso, aunque posible, no es necesario.

Algunos códices —A, D, W, Θ, Ψ— y la tradición textual «koiné» leen la preposición *epi* en vez de *en;* eso confirmaría la traducción «además». Pero los manuscritos más importantes —P[75]— y códices ℵ, B, L, etc., leen la preposición *en.*

Se abre

Literalmente: «se ha fijado» *(estēriktai),* en perfecto pasivo. Nueva presencia de la «pasiva teológica» (véase en el tomo II la «nota» exegética a Lc 5,20). El verbo *stērizein* ya salió en Lc 9,51, subrayando la resolución de Jesús de subir a Jerusalén. El significado del verbo es que el destino de ambos personajes está irrevocablemente sancionado; la siguiente réplica del rico confirma esta interpretación.

Una sima inmensa

Un tajo infraqueable separa el recinto de la felicidad del lugar de tormento. La frase sale en los LXX (2 Sm 18,17), aunque en otro sentido. El texto de Hen(et) 18,11-12 habla implícitamente de una separación entre las diversas moradas de los muertos (cf. 4QHen[c] 1 viii 27-30). También Platón habla de un *chasma* entre el cielo y la tierra (cf. mito de Er, en *República* 10, 614 D). Véase, para más detalles, E. F. F. Bishop, *A Yawning Chasm:* EvQ 45 (1973) 3-5; D. de Bruyne, *Notes de philologie biblique.* I. *Chasme (Luc 16,26):* RB 30 (1921) 400-405.

v. 27. *Entonces, padre, por favor*

Literalmente: «Te pido, pues, padre». Sobre el calificativo «padre», aplicado a Abrahán, véanse las respectivas «notas» exegéticas a los vv. 24.25.

Manda a Lázaro a casa de mi padre

Literalmente: «(Te pido ...) que le envíes...». El «envío» hace referencia a algún tipo de aparición: visión, sueño, etc., destinado a los familiares, concretamente a los hermanos que aún viven.

Hay un juego sutil en torno al apelativo «padre»: el «padre» de la raza, es decir, Abrahán, y el «padre» natural, biológico, cabeza de familia.

También la literatura griega habla de apariciones de muertos (cf. Platón, *República,* 10, 614 D; Luciano, *Demonax,* 43). Cf. 1 Sm 28, 7-20.

v. 28. *Cinco hermanos*

Sobre el número «cinco», véase Lc 14,19 («cinco yuntas de bueyes»).

Para que les prevenga

O también: «para que les sirva de testimonio», en cuanto testigo ocular *(diamartyresthai),* véase BAGD 186. Cf. Hch 18,5. El objeto del testimonio —o de la «prevención», amonestación— no es únicamente la existencia de una vida futura, sino también que la calidad de esa vida depende de una retribución por el comportamiento actual, en la vida presente.

v. 29. *Abrahán contestó*

Literalmente: «dice Abrahán», en presente histórico *(legei);* cf. Introducción general, tomo I, p. 183. Algunos códices —A, D, W, Θ, Ψ, $f^{1.13}$— y la tradición textual «koiné» añaden el pronombre *autō* (= «le» contestó); pero el P^{75} y los códices ℵ, B, L, 892, etc., omiten el pronombre.

Tienen a Moisés y a los profetas

Cf. v. 31; véase la «nota» exegética a Lc 16,16. La respuesta del patriarca es categórica: la palabra de las Escrituras es la norma válida de comportamiento para todos sus descendientes. El que no acepta esa palabra de Dios no se dejará convencer por ningún signo, ni siquiera por una resurrección de un muerto. La expresión «Moisés y los profetas» no sale en todo el Antiguo Testamento, aunque sí aparece en la literatura esenia; véase la «nota» exegética a Lc 16,16. ¿Hay en esa expresión

una velada referencia a los «saduceos», como pretende T. W. Manson (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke*, 297)? Difícilmente.

Que los escuchen

Lo mismo se manda a los discípulos en el monte de la transfiguración; pero con una diferencia importante: «escuchar» a *Jesús* (Lc 9,35), no a «Moisés y los profetas». Véase la «nota» exegética a Lc 9,35.

v. 30. *Padre Abrahán*

Véanse las «notas» exegéticas a los vv. 24.25. La insistencia del rico subraya las tonalidades dramáticas de la narración.

Si un muerto fuera a verlos

Literalmente: «si uno de entre los muertos fuera a ellos». La inmensa mayoría de los códices más representativos leen: *poreuthē* (= si ... «fuera»...); pero el P^{75} cambia el verbo por *egerthē* (= si ... «resucitara», «fuera resucitado»...), y el códice א lee *anastē* (= si... «se levantara», «resucitara»...). La última variante es una clara armonización con el v. 31.

No hay diferencia sustancial entre las expresiones *tis apo nekrōn* (v. 30) y *tis ek nekrōn* (v. 31). Cf. P. Joüon, *Notes philologiques sur les évangiles:* RSR 18 (1928) 354.

Se convertirían

Literalmente: «se convertirán» *(metanoēsousin);* el futuro imprime un realismo mucho mayor. Una vez más aparece el tema del arrepentimiento y de la conversión; cf. Introducción general, tomo I, pp. 399ss.

v. 31. *No harán caso*

Ante la insistencia del rico, la segunda respuesta del patriarca es incluso más categórica que la primera.

La mayoría de los códices leen *peisthēsontai* (= «no harán caso»); pero el códice D y las versiones latinas y siríacas dicen *pisteusousin* (= «no creerán»). De todos modos, la expresión es una respuesta a la «generación depravada» que no hace más que «pedir señales» (cf. Lc 11,29).

Ni siquiera a un muerto que resucite

El texto mejor atestiguado es *anastē* (= «resucite»); pero el P^{75} y el códice 579 repiten *egerthē* (= «sea levantado», «resucite»), como en el v. 30. El códice W y la versión VL dicen: *apelthē* (= «venga» de

entre los muertos). Y el códice D combina las variantes *anastē kai apelthē pros autous* (= «resucite y venga a ellos»).

Sobre *anistanai* (= «resucitar») véase la «nota» exegética a Lc 9,8; cf., además, Introducción general, tomo I, p. 328.

El que no escucha —o hasta rechaza— a «Moisés y los profetas», como portavoces de la palabra de Dios, no se convertirá ni siquiera por el testimonio de un resucitado. Para el discípulo, para el lector del Evangelio según Lucas, la referencia a la propia muerte y resurrección de Jesús es más que evidente. Cf. Lc 9,22; 18,33.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 16,19-31

Alexandre, M., *L'interprétation de Luc 16,19-31 chez Grégoire de Nysse,* en *Epektasis Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou* (ed. por J. Fontaine/C. Kannengiesser; París 1972) 425-441.

Barth, K., *Miserable Lazarus (Text Luke 16 19-31)* URS 46 (1934-1935) 259-268.

Bornhäuser, K., *Studien zum Sondergut des Lukas* (Gutersloh 1934) 138-160.

Cantinat, J., *Le mauvais riche et Lazare.* BVC 48 (1962) 19-26.

Cave, C. H , *Lazarus and the Lukan Deuteronomy* NTS 15 (1968-1969) 319-325.

Degenhardt, H.-J., *Lukas Evangelist der Armen Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1965) 133-135.

Derrett, J. D. M., *Fresh Light on St. Luke xvi II Dives and Lazarus and the Preceding Sayings:* NTS 7 (1960-1961) 364-380; reeditado en *Law in the New Testament* (Londres 1970) 78-99.

Díaz, J., *La discriminación y retribución inmediatas después de la muerte,* en *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1956) 85-157.

Dunkerley, R., *Lazarus* NTS 5 (1958-1959) 321-327

Dupont, J., *L'Après-mort dans l'oeuvre de Luc.* RTL 3 (1972) 3-21

— *Les béatitudes,* 3 vols. (EBib; París 1958, 1960, 1973) 3, 60-64, 111-112 y 162-182.

Eichholz, G., *Gleichnisse der Evangelien Form, Uberlieferung, Auslegung* (Neukirchen-Vluyn ³1979) 221-228.

Evans, C. F., *Uncomfortable Words — V. «... Neither Will They Be Convinced»* ExpTim 81 (1969-1970) 228-231.

Feuillet, A., *La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,*

19-31) antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Luc 16, 1-9): NRT 101 (1979) 212-223.

George, A., *La parabole du riche et de Lazare. Lc 16,19-31·* AsSeign 57 (1971) 80-93.

Glombitza, O., *Der reiche Mann und der arme Lazarus. Luk. xvi 19-31, Zur Frage nach der Botschaft des Textes.* NovT 12 (1970) 166-180.

Gressmann, H., *Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie* (Berlín 1918).

Grobel, K., «... *Whose Name Was Neves»:* NTS 10 (1963-1964) 373-382.

Huie, W. P., *The Poverty of Abundance From Text to Sermon on Luke 16 19-31* Int 22 (1968) 403-420

Jülicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu,* 2 vols. (Tubinga 1910, Darmstadt 1963) 2, 617-641.

North, B., *The Rich Man and Lazarus A Practical Exposition of Luke xvi, 19-31* (Londres 1960).

Pax, E., *Der reiche und der arme Lazarus. Eine Milieustudie* SBFLA 25 (1975) 254-268.

Perkins, P., *Hearing the Parables* (Nueva York 1981) 53-62, 64-66, 134-138, 140-142, 156 y 171.

Renié, J., *Le mauvais riche (Lc., xvi, 19-31)* «Année théologique» 6 (1945) 268-275.

Rimmer, N., *Parable of Dives and Lazarus (Luke xvi 19 31)* ExpTim 66 (1954-1955) 215-216.

Sahlin, H., *Lasarus-gestalten i Lk 16 och Joh 11* SEA 37-38 (1972-1973) 167-174.

Schnider, F./W. Stenger, *Die offene Tur und die unuberschreitbare Kluft: Strukturanalytische Überlegungen zum Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19-31).* NTS 25 (1978-1979) 273-283.

Standen, A. O , *The Parable of Dives and Lazarus and Enoch 22·* ExpTim 33 (1921-1922) 523.

109. *ADVERTENCIAS CONTRA EL ESCANDALO* (17,1-3a)

[1] Jesús dijo a sus discípulos:

—Es inevitable que se produzcan escándalos; pero ¡ay del que los provoca! [2] Más le valdría a ése que le arrojaran al mar, con una piedra de molino al cuello, antes que escandalizar a uno de estos pequeños. [3a] ¡Andaos con cuidado!

COMENTARIO GENERAL

El relato del viaje a Jerusalén continúa con una serie de dichos de Jesús de naturaleza bastante heterogénea y totalmente desvinculados de la temática precedente. Con esta serie de cuatro recomendaciones concluye la segunda parte de la narración del viaje a Jerusalén en el Evangelio según Lucas. La cuádruple yuxtaposición de temas queda especificada así: advertencias contra el escándalo (17, 1-3a); actitud de perdón como deber fundamental del cristiano (17,3b-4); el poder de la fe (17,5-6); límites y condicionamientos de la disposición cristiana para el servicio (17,7-10). Como se ve, los diversos dichos carecen de una temática común, a no ser que se les considere como aspectos complementarios de la condición de discípulo. Concretamente, la primera recomendación contiene una advertencia sobre —y contra— el escándalo, es decir, las piedras de tropiezo que alguien podría colocar en los caminos del discípulo y que podrían llevarle a la defección o a la deslealtad.

La frase introductoria, en la que Jesús se dirige explícitamente «a sus discípulos» (v. 1a), es claramente composición personal de Lucas. El núcleo de la recomendación, es decir, la advertencia contra el escándalo, tiene estrechas correlaciones con Mc 9,42 y con Mt 18,6-7. Pero mientras que este último (Mt 18,6) depende de Mc 9,42, la redacción de Lucas sólo coincide con la de Marcos en las siguientes expresiones: «al mar» *(eis tēn thalassan)*, «al(rededor de su) cuello» *(peri ton trachēlon autou)* y «escandalizar a uno de estos pequeños» *(skandalisē tōn mikrōn toutōn hena)*. Por otra parte, la invectiva del v. 1c —concretamente, la fórmula *ouai*

(« ¡ay! »)— coincide con esa misma formulación en Mt 18,7, que, a su vez, no tiene correspondencia en Mc 9,42. La redacción de Mt 18,7 es como sigue: « ¡Ay del mundo por los escándalos! Porque es irremediable que sucedan; pero ¡ay del hombre por el que viene el escándalo! ». La estrecha semejanza entre la formulación de Lucas y la de Mateo indica que, sustancialmente, el contenido de la máxima tiene que provenir de «Q», lo que, por otra parte, queda corroborado por el hecho de que las dos recomendaciones que siguen a continuación provienen, a su vez, de la misma fuente («Q»). Cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 345. Todo hace pensar que la secuencia de materiales en el Evangelio según Lucas reproduce el orden primitivo de la fuente «Q». Pero, al mismo tiempo, hay que admitir que la formulación de Lucas ha sufrido ciertas influencias de Mc 9,42, pasaje que suprime Lucas en su llamada «omisión menor» (cf. el comentario general a 9,51-56). Indudablemente, en los vv. 1b-2 ha reelaborado Lucas los materiales procedentes de «Q» y de «Mc». Cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 163.262. La advertencia final: « ¡Andaos con cuidado! » (3a), es ciertamente composición del propio evangelista (cf. S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten,* 320; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 346).

Desde el punto de vista de historia de las formas, la advertencia sobre el escándalo pertenece a la categoría jurídica. R. Bultmann (HST 144) considera el v. 2 como un viejo proverbio utilizado por «la comunidad cristiana» y transmitido en la formulación de Lucas «sin alteraciones de índole confesional». La expresión de Marcos «uno de estos pequeños *que creen*» (*tōn pisteuontōn:* Mc 9,42) —a la que Mateo añade «en mí» (*eis eme:* Mt 18,6)— sí que implicaría, según Bultmann, una verdadera cristianización del proverbio. Como complemento de su interpretación, Bultmann añade las resonancias de Mc 9,36.41. Teóricamente, no habría dificultad en admitir que la formulación de Lucas —procedente de «Q»— es más primitiva que la de «Mc»; pero considerar la máxima exclusivamente como la utilización cristiana de un antiguo proverbio es una cuestión bien distinta. La concepción de Bultmann se basa en meras suposiciones. Lo que no hay que pasar por alto es la «litotes» del v. 1b y la «invectiva» —fórmula « ¡ay! »— del v. 1c.

En la presentación de Lucas, Jesús previene a sus discípulos sobre un hecho tan inevitable, en la vida cristiana, como el escándalo. Jesús es suficientemente realista como para percatarse de que las relaciones humanas pueden llegar, en determinadas circunstancias, a crear situaciones tan comprometidas que incluso los discípulos sean personalmente causa de defección para los demás. La advertencia toma la forma de «invectiva», de «malaventura», contra el responsable de esa situación de escándalo. La severidad de la condena, tal como la pronuncia Jesús —ser arrojado al mar con una piedra de molino atada al cuello—, no puede ser más expresiva; el realismo de imagen no requiere una explicación pormenorizada. Precisamente esa viveza de la expresión es la que sirve de fundamento a la incisiva declaración final: « ¡Andaos con cuidado! », « ¡estad en guardia! », no sea que seáis vosotros los que provoquéis el escándalo.

Pues bien: ¿en qué consiste ese «escándalo»? No cabe duda que lo que se contempla es la inducción a la apostasía, dificultar, poner tropiezos en el camino del discípulo, al que se pide una lealtad a toda prueba. El discípulo que, con su actuación, haga vacilar las convicciones de otro y ponga en quiebra la lealtad de su hermano, no merece seguir viviendo; la iniquidad recae sobre su cabeza y se hace reo de una condena escatológica, como insinúa con toda claridad el tono inconfundiblemente ominoso de la máxima.

El discípulo está caracterizado, concretamente, como «uno de estos pequeños», expresión en la que resuena otra de las frases típicas de Lucas: la «gente sencilla», a la que el Padre escoge para revelarle los secretos de su salvación (cf. Lc 10,21). Las connotaciones de *mikros* («pequeño») son de impotencia, de desamparo, de desvalimiento. ¿Puede haber alguien, un discípulo o cualquier otro, tan osado como para aprovecharse de esa debilidad y sembrar cizaña?

Del contexto en el que se inscribe la máxima no se deduce una posible identificación de los presuntos provocadores de «escándalo». Tal vez nos pueda iluminar, en cierto modo, la advertencia de Pablo a los responsables de la comunidad de Éfeso en su discurso de despedida, en Mileto: «Ya sé yo que, cuando os deje, se meterán entre vosotros lobos feroces que no perdonarán al rebaño, e incluso de entre vosotros mismos saldrán algunos que corromperán

la doctrina, arrastrando tras sí a los discípulos» (Hch 20,29-30). Gentes de esa ralea podrían ser los destinatarios de una invectiva tan vehemente como la que pronuncia Jesús en el Evangelio según Lucas.

NOTAS EXEGETICAS

v. 1. *Dijo a sus discípulos*

La construcción es, una vez más, *eipen pros* (= «dijo a») con acusativo (*tous mathētas autou* = «sus discípulos») en lugar del simple dativo; cf. Introducción general, tomo I, p. 195.

Mientras aquí se habla de *mathētai* («discípulos»), más adelante, en el v. 5, serán *hoi apostoloi* («los apóstoles») los que presenten su petición al Señor. Pero en esos destinatarios textuales se ve con toda claridad que la advertencia va dirigida a los lectores del evangelio.

Es inevitable que se produzcan escándalos

El sustantivo *skandalon* no pertenece al griego clásico; sólo aparece —y en rarísimas ocasiones— un término relacionado con esa misma raíz: *skandalēthron* («resorte de una ratonera»; cf. Aristófanes, *Acharn.*, 687). En el período helenístico es cuando se impone la nueva acuñación: *skandalon* y su correspondiente verbo *skandalizein*. En los LXX, la terminología traduce normalmente diversas formas de las raíces hebreas *yqš* («poner un lazo», «tender una trampa»: Jos 23,13; Jue 2,3; 8,27) o *kšl* («poner tropiezos», «tropezar»: Lv 19,14; 1 Sm 25,31; Sal 119,165). Con el tiempo, y por contigüidad semántica, se produjo una asimilación de ambas raíces; de modo que tanto el sustantivo *skandalon* como el verbo *skandalizein* pasaron a significar «causa de ruina» para alguien. Véase G. Stählin, TDNT 7, 339-358.

En la advertencia de Jesús, el «escándalo» tiene que referirse a una especie de incitación a la apostasía, a un abandono de la fidelidad a Dios y a su palabra, que es lo que predica Jesús. Cf. 7,23 y la respectiva «nota» exegética en volumen II. Pero, por otra parte, el tono genérico de la advertencia no permite excluir absolutamente la posibilidad de unas connotaciones más amplias; por ejemplo, la incitación al pecado en general. Sin embargo, esa connotación genérica no parece ser el significado más obvio dentro de este contexto.

Sobre la construcción de Lucas: participio adjetival neutro (*anendekton*=«inadmisible», «imposible») con el verbo «ser» (*estin*=«es»), seguido de un infinitivo con artículo en genitivo (*tou ... elthein*=«que ... ocurran», «que ... se produzcan»), véase BDF n. 400.4; J. Jeremias, *Die*

Sprache des Lukasevangeliums, 28, cf Lc 4,42 Para un intento de traducir *skandalon* por «lazo», «seducción», «tentación» en vez de «piedra de tropiezo», «escándalo», véase MM 576

Pero ¡ay !

El texto mejor atestiguado dice *plēn ouai* («de todos modos, ¡ay!»), que es la lectura del P^{75} y de los códices ℵ, B, D, L, Ψ, $f^{1\ 13}$, etc , pero otros códices —A, W, Θ y la tradición textual «koiné»— leen simplemente *ouai de* («pero ¡ay!») Sobre el sentido fuerte de la conjunción adversativa *plēn,* véase la «nota» exegética a 10,11 Sobre el uso y significado de *ouai* («¡ay!»), véase en volumen II la «nota» exegética a 6,24

v 2 *Más le valdría*

Literalmente, «es útil», «es bueno/conveniente», en la construcción semítica *lysitelei ē,* el significado es de comparativo «es más útil / es mejor / más vale que» Cf Tob 3,6 «más me vale morir que vivir», Andócides, *Or ,* 1, 125 «más vale morir que vivir» El verbo *lysitelein* es, en realidad, un compuesto de *lysei ta tele* («paga los gastos / los tributos») Véase A Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Luke,* 399

Con una piedra de molino al cuello

Literalmente, «si una piedra de molino está puesta alrededor de su cuello» En las excavaciones de Khirbet Qumrán se descubrió, hace años, una piedra de molino de naturaleza basáltica que corresponde a esa época de Palestina, cf R de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (Schweich Lectures 1959, Londres 1973) lám XXb

En cuanto a la transmisión textual, el P^{75} y los códices ℵ, B, D, L, Θ y $f^{1\ 13}$ leen *lithos mylikos* («piedra de molino»), mientras que los códices A, Ψ y la tradición textual «koiné» dicen *mylos onikos* («volandera movida por un asno»), que es precisamente la lectura de Mc 9,42 y de Mt 18,6, la variante *(mylos onikos)* se explica fácilmente como una armonización textual de los copistas Para una fórmula semejante, véase 1 Clem 46,8 Sobre la «piedra de molino» como elemento de destrucción, cf Jue 9,53, Ap 18,21

Antes que escandalizar

Hemos traducido así la construcción griega *e hina skandalisē,* primero, para subrayar el segundo término de la comparación *(ē),* y segundo, porque la preposición *hina* no tiene aquí sentido final, sino explicativo Cf 1,42 Véase J Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 58

Uno de estos pequeños

Sobre la construcción del numeral *heis* («uno»), con valor de artículo indefinido y con genitivo partitivo, véase Introducción general, tomo I, pp 203 204 Cf 1 Clem 46,8 «uno de mis elegidos»

v 3a *¡Andaos con cuidado!*

Véase la «nota» exegética a 12,1 y 21,34 La posición de este imperativo puede crear ambiguedades Personalmente lo interpreto como conclusión de la primera serie de dichos de Jesús (1-3a), pero también podría considerarse como introducción a la segunda serie o incluso como transición Cf E Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 171.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 17,1-3a

Kafka, G , *Bild und Wort in den Evangelien* MTZ 2 (1951) 263 287, especialmente pp 263-265

Trilling, W , *Hausordnung Gottes Eine Auslegung von Matthaus 18* (Dusseldorf 1960) 30-35 57-60

110. *PERDONAR AL HERMANO* (17,3b-4)

[3b] Si tu hermano peca, repréndele; y si se arrepiente, perdónale. [4] Y si te ofende siete veces al día y vuelve siete veces a decirte: «¡Lo siento!», deberás perdonarle.

COMENTARIO GENERAL

La segunda serie de recomendaciones se centra en una de las características del cristiano: saber perdonar (17,3b-4). Más concretamente, se trata del perdón mutuo entre «discípulos», en el propio seno de la comunidad cristiana.

La recomendación proviene, indiscutiblemente, de «Q», como se deduce de su paralelismo con Mt 18,15.21-22; sólo que, en el primer Evangelio, las recomendaciones forman parte del llamado «discurso comunitario» (Mt 18,1-35). Los retoques redaccionales de Lucas se manifiestan en ciertos verbos que no tienen correspondencia en la redacción de Mateo y, por otra parte, son frecuentes en la narrativa de Lucas: *epitimēson* («reprende»: v. 3b), *metanoēsē* («se arrepiente»: v. 3c), *epistrepsē* («vuelve»: v. 4b), *metanoō* («¡lo siento!», «me arrepiento»: v. 4b); véanse las respectivas «notas» exegéticas.

En cuanto a la sucesividad de los diversos dichos, dentro de la máxima, el orden de Lucas parece conservar fielmente la primitiva formulación de «Q», mientras que Mateo separa los componentes originarios mediante la inserción de los vv. 16-18 sobre la corrección fraterna. Cf. S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten,* 320. De hecho, el doble paralelismo de la composición de Lucas, perturbado en la redacción de Mateo, parece más cercano a la formulación de la fuente («Q»).

Las recomendaciones se centran en un tema tan característico de Lucas como el perdón. Por lo general, el énfasis del tercer Evangelio recae en la misericordia de Dios, que perdona el pecado humano; pero aquí esa actitud cambia de perspectiva y se orienta hacia el perdón mutuo entre seres humanos, concretamente entre

los miembros de la comunidad cristiana. ¿Qué debe hacer un discípulo frente a una ofensa que procede de su propio hermano? Jesús insiste en la reprensión, en una amonestación al pecador que le lleve a recapacitar sobre su ofensa. Si la reprensión surte efecto, el perdón es imperativo; porque a eso se orienta la amonestación, al arrepentimiento, que exige necesariamente el perdón. Eso es, por otra parte, lo que se pide en el «Padrenuestro» (Lc 11,4ab).

La segunda parte de la recomendación (v. 4) va aún más lejos: el discípulo tiene que perdonar siempre que haya arrepentimiento. La expresión «siete veces» denota una totalidad (que no admite una interpretación literal). La apertura al perdón debe ser ilimitada. El tema lucano del «arrepentimiento y la conversión» hace nuevo acto de presencia (cf. Introducción general, tomo I, páginas 399-402).

(En cuanto a la pregunta de Pedro y correspondiente respuesta de Jesús, en Mt 18,21-22, conviene notar que la formulación es puramente redaccional. La expresión *hebdomēkontakis hepta* hace referencia a Gn 4,24 como traducción del hebreo *šibʿîm wešibʿāh,* que en su contexto debe significar «setenta y siete veces»; véase TestXIIBen 7,4.)

NOTAS EXEGETICAS

v. 3b. *Tu hermano*

El sustantivo *adelphos* se refiere, indudablemente, a un discípulo, a un miembro de la comunidad, como en Hch 1,15; 6,3; 9,30; 10,23. Como trasfondo veterotestamentario de la enseñanza de Jesús se podría citar Lv 19,17.

Peca

Los códices D, Ψ, 063, f^{13} y la tradición textual «koiné» añaden la especificación *eis se* («contra ti»), que probablemente hay que explicar como armonización del texto con el siguiente v. 4. Los códices ℵ, A, B, L, W, Θ, f^{1}, etc., omiten esa precisión, con lo que la frase adquiere un significado mucho más genérico.

Repréndele

Lucas emplea aquí el verbo *epitiman* no en el significado enérgico de 4,35 («conminar», «intimar»; véase en volumen II la respectiva «nota»

exegética), sino como una «reprensión» franca y abierta, pero al mismo tiempo delicada, que haga comprender al discípulo que su comportamiento no es el más adecuado. Lo que se aconseja es una corrección fraterna en lugar de albergar rencores o detractar al ofensor ante terceros. Véase TestXIIGad 6,3: «Por tanto, amaos mutuamente de corazón; si uno te ofende, háblale en son de paz, expulsa el veneno del odio y no guardes resentimientos en tu interior. Si él reconoce su pecado y se arrepiente, perdónale».

Se arrepiente

Sobre el verbo *metanoein,* véase en volumen II la «nota» exegética a 3,3 y nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, p. 400.

Perdónale

Sobre el verbo *aphienai,* véase en volumen II la «nota» exegética a 5,20 y nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 375-377.

v. 4. *Siete veces*

Véanse las «notas» exegéticas a 7,47; 11,26. Cf. I. Abrahams, *Numbers, Typical and Important,* en *Encyclopaedia judaica* (Nueva York 1971) 12, 1254-1261, especialmente p. 1257.

Al día

La expresión resuena en Sal 119,164.

Y vuelve siete veces

Sobre el verbo *epistrephein* («volver»), véanse en volumen II las «notas» exegéticas a 1,16.17 y nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 399-400. Algunos códices —A, W, Θ, 063, $f^{1.13}$ y la tradición textual «koiné»— añaden *tēs hēmeras* («al día»), armonizando el texto con la primera parte del versículo; pero los códices א, B, D, L, Ψ, 892, etc., omiten esa precisión.

¡Lo siento!

Literalmente, «me arrepiento» *(metanoō).* Es una forma de disculparse.

Deberás perdonarle

Literalmente, «le perdonarás». El futuro *aphēseis* («perdonarás») tiene valor enfático y equivale, prácticamente, al imperativo *aphes* («perdona») del v. 3.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 17,3b-4

Lührmann, D., *Die Redaktion der Logienquelle* (Neukirchen-Vluyn 1969) 111-114.
Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 320-322.

111. *PODER DE LA FE*
(17,5-6)

5 Entonces los apóstoles dijeron al Señor:
—Auméntanos la fe.
6 Pero el Señor contestó:
—Si tuvierais fe como un grano de mostaza, le diríais a esa morera: «Arráncate de raíz y plántate en el mar», y os obedecería.

COMENTARIO GENERAL

En estas palabras de Jesús sobre la fe —concretamente sobre sus cualidades y sus poderes— surge un aspecto complementario de la condición del discípulo. La temática está encuadrada en un diálogo: a la petición por parte de «los apóstoles» responde la declaración de Jesús (17,5-6).

También esta máxima sobre la fe proviene de «Q» (cf. Introducción general, tomo I, p. 141). Su correspondiente en Mateo es la máxima conclusiva del relato de curación de un niño epiléptico (Mt 17,20; cf. Lc 9,37-43a), donde el propio Jesús, comentando la incapacidad de los discípulos para expulsar al demonio, lo atribuye a su «poca fe» *(oligopistia)*, expresión característica de Mateo (cf. Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; y, en especial, 17,20). Las dos formulaciones de la respuesta coinciden en su descripción de la fe «como un grano de mostaza»; pero su efectividad se muestra, según Lucas, en una «morera»; según Mateo, en una «colina». Mateo dice así: «Jesús les contestó: Porque tenéis poca fe. Os aseguro que si tuvierais fe como un grano de mostaza, le diríais a esa colina: 'Córrete más allá', y se desplazaría; porque nada os resultará imposible» (Mt 17,20).

Probablemente, hay que explicar esas diferencias por el hecho de que el Evangelio según Mateo ofrece otra formulación —un «duplicado»— de esta misma máxima como conclusión del episodio de la higuera estéril: «Os aseguro que si tuvierais una fe sin reservas, no sólo haríais esto de la higuera, sino que incluso si le dijerais a esta colina: 'Quítate de ahí y arrójate al mar', sucedería así»

(Mt 21,21). Ahora bien, este «duplicado» de Mateo procede de Mc 11,22-23: «Jesús les contestó: Tened fe en Dios. Os aseguro que el que le diga a esta colina: 'Quítate de ahí y arrójate al mar', no con reservas en su corazón, sino creyendo que va a suceder lo que dice, lo obtendrá». (Lucas omite el episodio de la maldición de la higuera; por consiguiente, sería absurdo buscar alguna referencia a ese hecho en la formulación lucana de los dichos sobre la fe. Cf. S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten,* 466.) Por otra parte, la redacción de Mt 21,21 ejerció su influencia sobre Mt 17, 20, que procede de «Q» (y no de «M», como piensa T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke,* 140-141). Se puede decir, en consecuencia, que la formulación de Lucas es la más cercana a la forma original de «Q», que, indiscutiblemente, hablaba de una «morera»; si en Mt 17,20 se habla de una «colina», es por una asimilación con Mt 21,21, que a su vez procede de «Mc» (Mc 11,23).

R. Bultmann (HST 75) considera la formulación de Mateo como la más original; pero ¿qué es lo que habría podido incitar a Lucas a sustituir «colina» por «morera»? Parece, por tanto, mucho más plausible interpretar el texto de Lucas como una reproducción más fiel de la forma de «Q» (cf. S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten,* 466-467).

En cuanto al v. 5, decididamente transicional, lo más probable es que haya que considerarlo como composición del propio evangelista; a él se debe atribuir la mención explícita de «los apóstoles» y la caracterización de Jesús como «el Señor» tanto en el v. 5 como en el 6. Cf. R. Bultmann, HTS 334-335; M. Dibelius, FTG 162; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 332.

Desde el punto de vista de historia de las formas, estas palabras de Jesús sobre las virtualidades de la fe serían «máximas sapienciales», no en forma de proverbio, sino de índole puramente didáctica (cf. R. Bultmann, HST 81). Las máximas enuncian una paradoja semejante a la que se expresa con la figura del camello y el ojo de la aguja (cf. 18,25).

La petición de los apóstoles sobre un fortalecimiento de su fe surge, en esta narración lucana del viaje, de una manera sorprendente y bastante abrupta. En los capítulos anteriores no hay la más mínima sugerencia que prepare esta verdadera irrupción de la temá-

tica de la «fe»; en cuanto característica de la vida cristiana, aparece aquí de repente —y por primera vez— en el curso de las instrucciones durante el viaje a Jerusalén. Por otra parte, la máxima, en cuanto respuesta, no recoge directamente la petición, sino que más bien enfrenta a los destinatarios con una situación incómoda. Lo importante, viene a decir el Maestro, no es la cantidad de fe, sino su calidad, es decir, su grado de autenticidad. Aunque la fe no sea mayor que un grano de mostaza, si es verdaderamente auténtica, podrá realizar milagros. De hecho, ya en la misma formulación de la máxima se entrevé una crítica sutil: la prótasis (*ei echete* = literalmente, «si tenéis») —en castellano hay que emplear el pretérito imperfecto de subjuntivo «si tuvierais»— está constituida por una condición «real», mientras que la apódosis (*elegete an* = «diríais») se formula en condicional «irreal», es decir, que existe poca probabilidad de que se realice la condición expresada en la prótasis. Por tanto, la formulación en sí misma parece implicar que la fe de los apóstoles es tan pequeñita, que ni siquiera llega a un grano de mostaza.

También Pablo, en 1 Cor 13,2, introduce una noción de «fe capaz de trasladar montañas» en relación con otros carismas, como hablar en lenguas, inspiración profética, conocimiento de los secretos y saberes; una fe, en suma, de índole carismática que tal vez pueda ser diferente de la noción de fe como respuesta al evangelio, al kerigma. Pues bien: la fe a la que se refiere Lucas no es precisamente el don carismático, sino la reacción humana a la predicación de Jesús y de sus discípulos. Es verdad que se habla de la «fe», en sentido absoluto, sin explicitar su relación con Dios o con Jesús; pero, en la concepción de Lucas, hay que contar con esas implicaciones, a pesar de la interpretación de N. Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, 138). Privar a la noción de fe, según Lucas, de su referente implícito —Dios, o su palabra, tal como la proclama Jesús— equivale a desvirtuar absolutamente uno de los conceptos clave de la teología de Lucas (cf. Introducción general, tomo I, pp. 396-399).

Por otra parte, el versículo introductorio considera esa reacción a la palabra como algo dinámico, algo que puede acrecentarse. Por eso, aunque la respuesta de Jesús supone que la fe que por el momento tienen los apóstoles no llega ni siquiera a un grano de mos-

taza, indica suficientemente que la actitud fundamental del discípulo es precisamente pedir: «Auméntanos la fe». Pues bien: esa fe, con todas sus posibilidades de desarrollo, tiene poderes ilimitados si es genuinamente cristiana; un poder tan ilimitado que —como se expresa en la imagen— puede «arrancar una morera» y «plantarla en el mar». (¿No se podría interpretar igualmente en línea de «crecimiento» la famosa expresión de Pablo: *ek pisteōs eis pistin* [«de fe en fe»], en Rom 1,17?)

El Evangelio según Tomás conserva ciertas resonancias de esta misma máxima. Así, por ejemplo: «Jesús dijo: Si dos viven en paz (hacen las paces) en una misma casa, podrán decir a una colina: 'Trasládate', y se trasladará» (EvTom 48). Y también leemos: «Jesús dijo: Cuando logréis unificar la dualidad, seréis hijos de hombre; y si decís: 'Colina, trasládate', se trasladará» (EvTom 106). El segundo texto, con su referencia a la unión de los dualismos, es indudablemente gnóstico. Por otra parte, las dos citas del escrito apócrifo dependen de Mt 17,20. Como se ve, ninguno de los dos textos alude a la noción de «fe»; su interés se centra en el retorno a la unidad perdida. Véase J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 149-151.204.

NOTAS EXEGETICAS

v. 5. *Los apóstoles*

En Lucas, esta designación, *hoi apostoloi,* se refiere a «los Doce». Véase en volumen II la «nota» exegética a 6,13. Cf. Introducción general, tomo I, pp. 427ss.

Al Señor

En el versículo siguiente volverá a aparecer el título *ho kyrios.* Véase en volumen II la «nota» exegética a 7,13. Cf. Introducción general, tomo I, pp. 339-342. J. Jeremias *(Die Sprache des Lukasevangeliums,* 158) está en lo cierto al afirmar que el uso absoluto de la designación *ho kyrios* («el Señor») es prelucano; pero cuando sale en el marco narrativo del tercer Evangelio, es claramente redaccional. Véase también S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten,* 466. Para esta clase de intervenciones por parte de los discípulos, cf. 11,1; 12,41.

Auméntanos la fe

Literalmente, «añádenos fe». La expresión puede significar dos cosas: añádenos más fe a la que ya poseemos o añádenos el don de la fe a los demás dones que ya hemos recibido. Ahora bien: como los que hacen la petición son los «apóstoles», parece lógico postular que ya tienen un cierto grado de fe; por eso es preferible el primer sentido: «Auméntanos la fe». En el estadio I de la tradición evangélica, la petición difícilmente podría referirse a la fe en el sentido pleno de la maduración cristiana; pero en el estadio III de la tradición podría tratarse, sin género de dudas, de esa fe plena (sobre todo si se tiene en cuenta que este versículo introductorio está compuesto por el evangelista).

Sobre *prostithenai* («añadir») como verbo característico de Lucas, cf. Introducción general, tomo I, p. 194. Sobre la «fe», véase en volumen II la «nota» exegética a 5,20.

v. 6. *Si tuvierais fe como un grano de mostaza*

Literalmente, «si *tenéis* fe como un grano de mostaza». Como ya indicábamos en el «comentario», la prótasis va en presente *(ei echete* = «si tenéis»), es decir, enuncia una condición «real»; en cambio, la apódosis salta a una condición «irreal». Los códices D, E, G corrigen la prótasis y sustituyen el presente *(echete)* por el imperfecto *eichete,* con lo que se acentúa el carácter de «irrealidad»; es decir, el grado de fe de los apóstoles no llega a un grano de mostaza. Sobre la construcción sintáctica, véase BDF, n. 372, 1a. En nuestro «comentario» a 13,18-19 hemos tratado el tema del grano de mostaza; véase la «nota» exegética a 13,19.

Esa morera

El sustantivo griego *sykaminos* sale en los LXX (cf. 1 Re 10,27; 1 Cr 27,28; 2 Cr 1,15; 9,27; etc.) como traducción del hebreo *šiqmāh,* que en realidad es el «sicómoro». Cf. 19,4: *sykomorea.* Posiblemente, Lucas no conocía la diferencia entre ambos árboles, pero de todos modos se trata de un árbol más bien grande. Según las prescripciones de la tradición rabínica posterior, estaba prohibido plantar árboles de esa clase junto a una cisterna, al menos en un radio de unos doce metros (cf. B.B. 2,11). El códice D combina esta lectura de Lucas con la de Marcos y Mateo: «le diríais a esta colina: 'Córrete más allá', y se desplazaría; y a esa morera ...». Algunos manuscritos omiten el demostrativo *tautē* («a ésta»); cf. P^{75} y códices א, D, L, etc. Para más detalles, véase C.-H. Hunzinger, TDNT 7, 289-291; A. Alon, *The Natural History of the Land of the Bible,* 68-69.

Arráncate de raíz y plántate en el mar

El códice D lee *metaphyteuthēti eis tēn thalassan* («trasplántate al mar»); el cambio es insignificante. Cf. Jr 1,10.

En la segunda parte se yuxtaponen dos imágenes antitéticas: «plantarse» y «en el mar». Pero a Lucas no le suponen ningún problema esas incompatibilidades. Probablemente, la tradición más primitiva hablaba de un «monte» que se precipita en un mar, lo que resultaría más inteligible que la expresión figurativa de Lucas: una «morera» que «se planta» precisamente «en el mar». Pero ahí radica el verdadero significado: si uno tiene una fe auténtica, será capaz de realizar las cosas más inesperadas.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 17,5-6

George, A., *La foi des apôtres: Efficacité et gratuité: Lc 17,5-10:* AsSeign 58 (1974) 68-77.

Schulz, S., *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972) 465-468.

112. «*SOMOS UNOS MEROS SERVIDORES*» (17,7-10)

[7] ¿Quién de vosotros que tenga un criado en la labranza o en el pastoreo le dice, cuando vuelve de sus faenas: «Vamos, rápido; ponte a la mesa»? [8] ¿No le dirá, más bien: «Anda, prepárame la cena, ponte el delantal y sírveme mientras yo como y bebo; después podrás comer y beber tú»? [9] ¿Tiene que estarle agradecido al criado por haber cumplido sus órdenes?

[10] Pues vosotros, lo mismo. Cuando hayáis hecho todo lo mandado, decid: «Somos unos meros servidores; no hemos hecho más que cumplir con nuestro deber».

COMENTARIO GENERAL

La serie de recomendaciones que cierran la segunda parte de la narración del viaje a Jerusalén —advertencias contra el escándalo (17,1-3a), actitud de perdón fraterno (17,3b-4), poder de la fe (17, 5-6)— se completa con una exposición de los límites y condicionamientos del servicio cristiano (17,7-10). El discípulo es como un servidor, cuya obligación es cumplir lo que se le mande; ésa es su misión, su destino y su orgullo, sin ulteriores pretensiones. Y así tiene que reconocerlo: «Somos unos meros servidores»; nada más.

Las recomendaciones de esta última serie (vv. 7-10) son exclusivas del Evangelio según Lucas y están tomadas de su fuente particular, «L» (cf. Introducción general, tomo I, p. 148). Sólo en un par de rasgos característicos de Lucas se percibe su reelaboración redaccional: el uso del adverbio *eutheōs* («rápido»: v. 7); la expresión *meta tauta* («después» de estas cosas: v. 8); la presencia del adjetivo neutro plural *panta* («todo», «todas las cosas»: v. 10); el empleo de *diatassein* («mandar», «ordenar»; *ta diatachthenta* = «órdenes»: v. 9; «lo mandado»: v. 10).

Desde el punto de vista de historia de las formas, la globalidad de la presentación se puede considerar como una «parábola» o una «semejanza». R. Bultmann (HST 170) define el conjunto de 7-10

como «una semejanza en torno al tema: *Amo y criado* ... sin término explícito de comparación»; empieza con una cuestión retórica: «¿Quién de vosotros ...?» (7), y termina con la aplicación: «Pues vosotros, lo mismo» (10). Ya desde principios de siglo (B. S. Easton, *The Gospel according to St. Luke: A Critical and Exegetical Commentary,* 258), hasta una época más reciente (P. S. Minear, *A Note on Luke 17:7-10:* JBL 93 [1974] 82-87), se ha formulado la pregunta *sobre si la aplicación (10) era parte integrante de la parábola* originaria. B. S. Easton afirmaba decididamente: «La parábola termina con una pregunta (9) en la que ya está su respuesta». No se puede negar que la observación es pertinente, porque abre un camino para distinguir entre el significado de la parábola en el estadio I de la tradición evangélica y el que adquiere en el estadio III, es decir, en el contexto del Evangelio según Lucas.

Ciertos detalles de la parábola propiamente dicha —tener un criado, poseer una finca con tierras de labrantío y con pastizales— no parecen muy adecuados para una instrucción dirigida a «los discípulos» (cf. 17,1) o a «los apóstoles» (cf. 17,5); habría que pensar, más bien, que las recomendaciones iban originariamente destinadas a los fariseos (cf. J. Jeremias, *The Parables of Jesus,* 193) o simplemente a la muchedumbre que acompañaba a Jesús (véase P. S. Minear, *A Note on Luke 17:7-10:* JBL 93 [1974] 84). Según J. Jeremias, la parábola «exige una renuncia radical a cualquier clase de autojustificación, como la de los fariseos»; en cambio, P. S. Minear —que depende de H. Conzelmann *(The Theology of St. Luke,* 234)— piensa que el objetivo de la parábola consiste en «excluir toda clase de expectativas de recompensa como premio al mérito». Es perfectamente posible que en el estadio I de la tradición evangélica ése fuera el significado de la parábola.

Al distinguir entre la parábola propiamente dicha (7-9) y su aplicación (10) se ve que la primera parte, directamente figurativa, se centra en el personaje «amo», mientras que la segunda, de carácter exhortativo, expresa fundamentalmente la actitud del «criado». Ahora bien, esa distinción de elementos integrativos —parábola (7-9), aplicación (10)— plantea la pregunta sobre el posible origen de la aplicación: ¿es composición del propio Lucas o se encontraba ya en la fuente particular del evangelista («L»)? Sin duda, las probabilidades se inclinan por la segunda alternativa.

En el contexto del Evangelio según Lucas, o sea, en el estadio III de la tradición evangélica, la aplicación de la parábola (10) se dirige, indudablemente, a «los discípulos» (1) o a «los apóstoles» (5). P. S. Minear demuestra satisfactoriamente que la calificación *doulos* («esclavo», «siervo», «criado») podía haber adquirido ya las connotaciones cristianas que le atribuye Pablo (cf. Rom 1,1; 1 Cor 7,22; Gál 1,10). Cf. Hch 4,29; 16,17. Por otro lado, ciertas actividades, como la labranza, el pastoreo, el servicio, fueron cobrando con el tiempo, y mucho antes de la composición de los dos libros de Lucas, una connotación decididamente cristiana (cf. 1 Cor 9,7.10; Rom 15,25). Por tanto, los condicionamientos del «servicio» y su desproporción intrínseca con la recompensa se podían entender en un sentido específicamente cristiano.

El mensaje de la parábola, en su contexto actual, es claro: el discípulo, en cuanto *doulos,* después de haber cumplido su obligación, debe considerarse simplemente como lo que es, un «pobre criado». La recomendación de Jesús subraya dos aspectos:

a) La fidelidad del discípulo en el cumplimiento de sus obligaciones no comporta necesariamente una garantía de su salvación. Después de haber realizado todo lo que se espera de él, el discípulo no debe perder de vista que su destino, su recompensa, es única y exclusivamente pura gracia.

b) La vanagloria humana es un sinsentido. Lucas pone en labios de Jesús una idea que Pablo desarrollará con su propia terminología: *kauchēsis* («engreimiento», «petulancia», «presunción»: cf. Rom 3,27; 1 Cor 1,29; Ef 2,9).

NOTAS EXEGETICAS

v. 7. *¿Quién de vosotros ...?*

Sobre la construcción, véase la «nota» exegética a 11,5. El personaje parece ser un pequeño terrateniente cuyo criado no sólo se ocupa de la finca —labranza y pastoreo—, sino que además tiene a su cargo las tareas domésticas.

Algunos manuscritos —P^{75} y códices D, L, 1241— omiten la preposición *ex* («de», «de entre»), pero eso no supone un cambio sustancial de sentido.

Cuando vuelve de sus faenas

Literalmente, «entrando del campo». La interpretación más lógica es que el criado vuelve a casa después de toda una jornada trabajando en la finca; no hay nada que haga suponer que haya estado perdiendo el tiempo, holgazaneando o descuidando sus obligaciones. Cf. 15,25.

Le dice

Literalmente, «le dirá». La formulación de la pregunta exige, obviamente, una respuesta negativa: «*nadie* le dice a su criado ...». El códice D y algunos manuscritos de la VL añaden la negación *mē* («no»), que subraya enfáticamente la lógica negatividad, pero que complica innecesariamente la ya en sí tortuosa sintaxis de la expresión.

Si al criado no se le invita inmediatamente a cenar es porque aún tiene que ocuparse de las tareas habituales de la casa. Véase la actitud inversa en 12,37.

Rápido

El adverbio *eutheōs* es característico de Lucas. Cf. Lc 5,13; 12,36.54; 14,5; 21,9; Hch 9,18.20.34; 12,10; 16,10; 17,10.14; 21,30; 22,29.

v. 8. *¿No le dirá más bien ...?*

La fórmula *all' ouchi* (literalmente, «pero ¿no ...?»), como introducción de una interrogativa, anuncia respuesta afirmativa. Cf. BDF, n. 448, 4.

Prepárame la cena

Literalmente, «prepárame qué cenaré»; trasluce una formulación helenística.

Ponte el delantal y sírveme

Literalmente, «habiéndote puesto el delantal (habiéndote ceñido), sírveme». Véase la «nota» exegética a 12,35. Sobre el verbo *diakonein* con significado de «servir a la mesa», cf. Hch 6,2. Para una connotación más amplia en el seno del cristianismo, cf. Rom 15,25; Hch 1,17.25.

Después

Traducimos adverbialmente la construcción preposicional *meta tauta* («después de estas cosas», «después de esto»). Véase la «nota» exegética a 10,1.

v. 9. *¿Tiene que estarle agradecido ...?*

La negación *mē* («no», «acaso»), como introducción de una interrogativa, espera respuesta negativa. Cf. BDF, n. 427, 2. Aquí concluye la parábola propiamente dicha.

v 10 *Pues vosotros, lo mismo*

La aplicación tiene sus más lógicos destinatarios en «los discípulos» (17,1) o en «los apóstoles» (17,5) A ellos se dirigen expresamente las cuatro recomendaciones —escándalo (1-3a), perdón (3b 4), fe (5 6), servicio (7-10)— que cierran la segunda parte de la narración del viaje de Jesús a Jerusalén Para fórmulas semejantes, cf 21,31, 22,26

Algunos manuscritos —códices A, W, Θ, Ψ, 063 y la tradición textual «koiné»— añaden inmediatamente antes de estas palabras la frase *ou dokō,* que parece significar «creo que no» como respuesta negativa a la pregunta del precedente Según B M Metzger (TCGNT 166), se trata de un comentario marginal, a modo de nota, que ulteriormente fue incorporado al texto por la tradición manuscrita llamada «occidental»

El sentido de la aplicación es el siguiente si en el mundo de las relaciones humanas un amo puede exigir a su criado que cumpla con sus obligaciones, cuánto más podrá esperar Dios de los discípulos, de los que consagran toda su servicialidad a la expansión del Reino

Cuando hayáis hecho todo lo mandado

No se dice explícitamente quién da el mandato, tal vez haya que interpretar la voz pasiva en sentido «teológico» Véase en tomo II la «nota» exegética a 5,20

El complexivo «todo» *(panta)* se refiere, según J M Creed *(The Gospel according to St Luke,* 216), a «la totalidad de las obligaciones cristianas», pero P S Minear *(A Note on Luke 17,7 10* JBL 93 [1974] 85) lo restringe a «los tres deberes específicamente asignados a los apóstoles labrar, apacentar, servir» Esta última sugerencia tiende a alegorizar excesivamente los términos de la parábola Podríamos decir que en el estadio III de la tradición evangélica ese «todo» comprende las obligaciones del discípulo en cuanto llamado a proclamar la misericordia y el amor de Dios por el ser humano Sobre la predilección de Lucas por el adjetivo redundante «todo(s)», véanse las «notas» exegéticas a 3,16, 4,15, 9,1

Decid

En el texto de Lucas elaborado por Marción se omite el resto de la frase

Somos unos meros servidores

El discípulo debe reconocer que por absoluta que haya sido su dedicación al servicio de Dios, sus logros siempre son insignificantes

Sobre el sentido más apropiado del adjetivo *achreios* hay diversidad de opiniones Literalmente, habría que traducirlo por «inútil» *(a chreios* = «in útil») Ése es precisamente su significado en el otro único pasaje

del Nuevo Testamento donde aparece (cf Mt 25,30 «Y a ese empleado *inútil* echadle fuera») Y así solía emplearse en el mundo griego, con referencia a los esclavos (cf Pseudo Platón, *Alcib*, 1 17 122B, Aquiles Tatio, *Erot*, V, 17, 8) Pero en el contexto de Lucas, concretamente en la parábola, donde se supone que el criado ha cumplido minuciosamente las órdenes de su señor, no cuadra ese significado, y mucho menos en su aplicación al «discípulo» («vosotros» v 10), del que se dice expresamente «cuando hayáis hecho todo lo mandado» De hecho, la versión siro sinaítica omite el adjetivo, al parecer por considerarlo tautológico, también son partidarios de la omisión algunos de los comentaristas modernos Cf BAGD 128

En su versión de 2 Sm 6,22, los LXX usan *achreios* en sentido de «despreciable», «indigno», también entre los comentaristas modernos hay quien sigue esta interpretación Cf J Jeremias, *The Parables of Jesus,* 193, n 98, W Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 334 Por su parte, A Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Luke,* 402) defiende la interpretación de *achreios* como «infructuoso» *(unprofitable),* porque el servicio de su(s) criado(s) «no reporta al dueño ninguna *ganancia,* sino sólo lo que se le debe ( ) El sentido de la expresión no es que Dios no necesita el servicio del hombre, como tampoco se cuestiona la recompensa que Dios otorga al hombre por sus servicios Lo que se dice es que el ser humano no puede *reclamar* a Dios, en justicia, por haber hecho *más* de lo estrictamente debido» Por mucho que haga una persona en servicio de Dios, siempre será, en algún sentido, «inadecuado», «infructuoso»

Recientemente, J J Kilgallen *(What Kind of Servants are We? Luke 17,10* Bib 63 [1982] 549-551) ha propuesto otra interpretación basada más en la etimología de *achreios* que en su uso en la literatura griega (¿no habría que tener en cuenta a Homero, *Odisea,* 18, 163, o a Teócrito, *Poem*, 25, 72?) Según esta interpretación, el adjetivo *achreios* significaría «aquel a quien no se le debe nada», por consiguiente, la traducción debería ser «Somos servidores, a los que no se les debe ningún favor» Lo malo es que no se ve cómo cuadra esta interpretación con el comentario conclusivo

No hemos hecho más que cumplir con nuestro deber

Literalmente, «lo que teníamos que hacer, lo hemos hecho» Véanse, a este propósito, las siguientes máximas de la Misná «No seáis como criados que sirven a su amo para obtener una recompensa, sed como criados que sirven a su amo no para obtener una recompensa, y que el temor del cielo os acompañe» (dicho atribuido a Antígono de Sokko *Abot* 1, 3) Y también «Si tus logros en el cumplimiento de la ley son

considerables, no pretendas merecer una recompensa; en realidad, para eso fuiste creado» (máxima atribuida a Rabí Yohanan ben Zakkai: *Abot* 2, 8).

En resumen: en el contexto de Lucas, esta dimensión del servicio, con la que concluye la cuádruple serie de recomendaciones, confiere un carácter de «deber» a las máximas precedentes sobre rehuir el escándalo (1-3a), perdonar al hermano (3b-4) y vivir la autenticidad de una fe capaz hasta de mover montañas (5-6).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 17,7-10

Bultmann, R., *Marburger Predigten* (Tubinga 1956) 148-158.

Derrett, J. D. M., *The Parable of the Profitable Servant (Luke xvii. 7-10),* en SE VIII (TU 126, 1982) 165-174.

Greeven, H., *«Wer unter euch...?»:* «Wort und Dienst» 3 (1952) 86-101.

Holstein, H., *Serviteurs inutiles?:* BVC 48 (1962) 39-45.

Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 193.

Jülicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols.; Tubinga 1910, Darmstadt 1963) 2, 11-23.

Maasewerd, T., *Unbekanntes Evangelium:* BLit 28 (1960-1961) 291-296.

Minear, P. S., *A Note on Luke 17:7-10:* JBL 93 (1974) 82-87.

Neuhäusler, E., *Anspruch und Antwort Gottes: Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung* (Düsseldorf 1962) 34-36.

Pesch, W., *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums* (Munich 1955) 20-22.

Schmid, J., *Zwei unbekannte Gleichnisse Jesu:* «Geist und Leben» 33 (1960) 428-433, especialmente pp. 431-433.

Sudbrack, J., *«Armselige Knechte sind wir: Unsere Schuldigkeit war es, was wir taten»: Meditation über Lk 17,7-10:* «Geist und Leben» 41 (1968) 308-312.

Ward, A. M., *Uncomfortable Words,* IV. *Unprofitable Servants:* ExpTim 81 (1969-1970) 200-203.

Weiser, A., *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (Munich 1971) 105-120.

3. JESUS EN CAMINO HACIA JERUSALEN: TERCERA MENCION Y EPISODIOS SUBSIGUIENTES (17,11-18,14)

113. *CURACION DE DIEZ LEPROSOS* (17,11-19)

11 Mientras Jesús seguía camino de Jerusalén y atravesaba
por entre Samaría y Galilea, 12 le salieron al encuentro diez le-
prosos cuando iba a entrar en una aldea, pero se pararon a lo
lejos. 13 Entonces le dijeron a gritos:

—¡Jesús, Maestro, ten compasión de nosotros!

14 Al verlos, les dijo:

—Id, *presentaos a los sacerdotes* [a].

Y mientras se marchaban, quedaron limpios. 15 Uno de
ellos, al ver que estaba curado, se volvió alabando a Dios a
voces. 16 Se echó a los pies de Jesús y le dio las gracias; era un
samaritano. 17 Ante eso, Jesús preguntó:

—¿No eran diez los que han quedado limpios? ¿Dónde
están los otros nueve? 18 ¿Puede ser que no haya habido quien
vuelva a dar gloria a Dios excepto este extranjero?

19 Así que le dijo:

—Levántate y vete; tu fe te ha traído la salvación.

COMENTARIO GENERAL

Con este pasaje de la curación de diez leprosos (17,11-19) comienza, en el Evangelio según Lucas, la tercera parte de la narración del viaje de Jesús a Jerusalén. En el esquema detallado que proponíamos en nuestra Introducción general, tomo I, p. 208, presentábamos esta sección como parte *c* del bloque central del Evangelio.

En 11a encontramos la tercera mención explícita de «Jerusa-

[a] Lv 13,49.

lén» como punto de destino del incansable caminar de Jesús. La segunda parte del versículo (11b) constituye uno de los puntos más cruciales para la interpretación por su referencia geográfica a «Samaría» y «Galilea» (véase la correspondiente «nota» exegética). Sin embargo, nos da valiosas indicaciones sobre la perspectiva geográfica de Lucas (cf. Introducción general, tomo I, pp. 273-286) y sobre la intencionalidad teológica del evangelista al presentarnos a Jesús moviéndose incansablemente hacia la ciudad de su destino, donde tiene que realizarse la salvación definitiva de la humanidad.

El arco de esta tercera parte se extiende hasta 18,14, fin de la narración específicamente lucana, o incluso hasta 19,27, que corresponde al final del viaje en la tradición evangélica. En la sección que cierra el relato (18,15-19,27), Lucas incorpora bastantes materiales de «Mc», como veremos en su lugar.

La curación de los diez leprosos se cuenta exclusivamente en el Evangelio según Lucas. El versículo introductorio (11) y el conclusivo (19) son de composición lucana, como se ve por el estilo característico del evangelista. El resto del pasaje (12-18) puede provenir de una fuente anterior a Lucas —por ejemplo, de «L» (cf. Introducción general, tomo I, p. 148)—, aunque la reelaboración personal de los materiales es casi tan acusada como en la introducción (11) y en la conclusión (19). Este relieve redaccional ha llevado a comentaristas como W. Bruners (*Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters Lk 17,11-19: Ein Beitrag zur lukanischen Interpretation der Reinigung von Aussätzigen,* 297-306) a defender que «la narración es enteramente obra del propio Lucas» (*op. cit.,* 298). Los argumentos aducidos por Bruners son: lenguaje y estilo característicos del evangelista; semejanza de este episodio con otros relatos de milagro en el tercer Evangelio (cf., especialmente, 5,12-16); influencia de 2 Re 5,1-5 (LXX): curación de Naamán, el sirio (cf. Lc 4,27); unidad literaria del episodio.

Otros muchos comentaristas no están tan seguros de esa interpretación; más bien aceptan una formulación prelucana que, en el curso de la tradición, habría incorporado elementos de algún relato de curación de leprosos —por ejemplo, Mc 1,40-45 (cf. Lc 5, 12-16)— o incluso de la narración veterotestamentaria sobre Naamán. La posición de R. Bultmann va al extremo contrario (cf. HST

33) y considera el episodio como decididamente «posterior», ya que es de origen helenístico —como, en su opinión, la mayoría de los relatos de milagro— y no es más que una transposición «figurativa» de Mc 1,40-45; Lucas «describe en un solo lienzo el dramatismo de la lucha entre el agradecimiento y la ingratitud» (HST 33; cf. pp. 57.60.220.239; véase igualmente J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 216). Sin embargo, la mayoría de los comentaristas rechaza la posición de Bultmann —origen helenístico— y postula una fuente anterior a Lucas. Cf. H. D. Betz, *The Cleansing of the Ten Lepers (Luke 17:11-19):* JBL 90 (1971) 317-321; cf. TLZ 106 (1981) 338-339; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 350; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas,* 482; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage,* 114-123. Lo que aquí está en juego es dónde hay que poner la línea entre «composición» y «redacción», empresa bien difícil y erizada de incertidumbre. Para más detalles, véanse las respectivas «notas» exegéticas.

Desde el punto de vista de historia de las formas, la clasificación del pasaje plantea ciertos problemas. M. Dibelius (FTG 120) lo encuadra en una categoría especial, una «leyenda sobre Jesús», es decir, una «narración de tipo religioso en la que Jesús manifiesta su limpieza, su sabiduría, su integridad, y en la que se revela la protección divina que acompaña a Jesús». Dibelius se resiste a clasificar el pasaje como «paradigma» —equivalente, en su terminología, a la «declaración»—, porque no se cierra con una máxima conclusiva «que pueda ser de aplicación eclesial»; tampoco quiere clasificarlo como «fábula» —correspondiente a nuestro «relato de milagro»—, porque el interés no se centra en lo portentoso; igualmente rechaza la categoría de «leyenda» sobre samaritanos, porque el personaje central no es el extranjero curado, sino Jesús, el taumaturgo. El proceso de clasificación formal seguido por Dibelius es ciertamente complicado. Más clara es la posición de R. Bultmann, que considera esta narración como «apotegma biográfico», con los vv. 17-18 como «declaración» del protagonista. V. Taylor, que en un principio definió el episodio como «declaración» de Jesús —aunque subrayando que su relación con Mc 1,40-45 «no se puede aclarar fácilmente» (FGT 75)—, se pregunta más adelante si no se trata, en realidad, de una «narración sobre Jesús», una historia en

la que los elementos narrativos son claramente predominantes (*op. cit.,* 153-155).

Aunque el episodio comienza, indiscutiblemente, como «relato de milagro» (cf. 12-14), en el que se cuenta una curación realizada por Jesús, contiene un mandato que, a primera vista, podría considerarse como auténtica «declaración» del taumaturgo: «Id, presentaos a los sacerdotes». Pero el mandato, en realidad, no es más que una expresión del poder efectivo de la palabra de Jesús, y eso es perfectamente lógico en un relato de milagro (véase, por contraste, Mc 1,41.44, donde la palabra imperativa va acompañada del mandato de presentarse «al sacerdote» como comprobación del efecto). Por otra parte, la curación en sí misma no es una magnitud autónoma, sino que está subordinada a algo más significativo (15-18), a una nueva «declaración» de Jesús, en la que se establece un contraste entre agradecimiento e ingratitud, entre judío y samaritano, entre actuación portentosa y visión de fe.

Como ya indicaba Dibelius, el énfasis del episodio no recae en el elemento narrativo, sino en la «declaración» del taumaturgo sobre la actitud de uno solo de los curados, precisamente un «extranjero». Por tanto, como bien observa H. D. Betz (*The Cleansing of the Ten Lepers,* 322-323), el episodio es un «apotegma» —no hay por qué insistir en su carácter «biográfico», como pretende Bultmann— o, en nuestra terminología, una «declaración» fundada en un hecho de naturaleza portentosa (y no en un simple dicho del protagonista, como, por ejemplo, 17,20-21). Formulado de otra manera: el episodio, que originariamente era un relato de milagro, se transformó en «declaración» de Jesús, bien por la redacción personal de Lucas o bien *—lo que es más probable— ya en el curso* de la tradición prelucana. Véase para más detalles E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 173. Al añadir por su propia cuenta el v. 19, el evangelista relaciona la «declaración» de Jesús con la temática de la «fe» y la «salvación», es decir, añade una nueva «declaración» del taumaturgo.

W. Bruners (*Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters,* 118) propone considerar la forma de 17, 11-19 como una «imitación de las narraciones proféticas, pero con un carácter de supremacía»; es decir, una narración que confiere a Jesús características de profeta, pero que le presenta como superior

a Eliseo (concretamente sobre el trasfondo del relato de 2 Re 5). De hecho, Bruners introduce en la interpretación del Evangelio según Lucas una de las categorías crítico-formales que aplica W. Richter a la investigación literaria del Antiguo Testamento. Pero la aplicación de las categorías de Richter a este episodio parece más que cuestionable; como observa H. D. Betz (TLZ 106 [1981] 339), nuestro episodio no tiene ninguna relación con la actividad profética en general y mucho menos con los milagros de Eliseo.

Por su parte, H. D. Betz, en sus análisis sobre la tradición prelucana (*The Cleansing of the Ten Lepers,* 321), plantea la posibilidad de que el episodio se haya configurado a través de etapas sucesivas (diversos estratos de tradición). Según ese proceso, el estrato más primitivo referiría la curación de diez leprosos, de los que sólo uno regresa para dar gloria a Dios y agradecer al taumaturgo su gesto de misericordia; la doble pregunta de Jesús (17b) expresa su perplejidad ante la desaparición de los otros nueve. En un segundo estrato, la tradición habría identificado al leproso agradecido como «un samaritano» (16b), con la consiguiente adición de la tercera pregunta de Jesús (18). Este proceso de formación no es, en sí mismo, inverosímil, pero el análisis resulta puramente especulativo.

¿Qué decir sobre el significado de la narración precisamente en este momento del viaje de Jesús a Jerusalén? El relato presenta al protagonista en pleno uso de sus «poderes» (cf. 4,14.36; 5,17; véanse en el volumen II las respectivas «notas» exegéticas) para socorrer el infortunio que aparta a un grupo de desgraciados de la convivencia social; Jesús libera a esos marginados de su condición de proscritos. Una vez más, Jesús es fuente de curación que derrama su benevolencia sobre los más necesitados.

Jesús, de camino hacia Jerusalén y a punto de entrar en una aldea, se encuentra con un grupo de diez leprosos. Desde la distancia suena un grito que le pide un gesto de compasión. Y la respuesta es inmediata; ningún gesto, sólo un mandato: que se presenten al sacerdote, como lo prescribe la ley (Lv 13). El relato de curación propiamente dicho (12-14) no da ninguna indicación para suponer que el taumaturgo supiera de antemano que no todos eran judíos. Por eso R. Bultmann (HST 33) y sus seguidores yerran al preguntarse: «¿Qué tendría que ver un samaritano con los sacerdotes judíos?» Igualmente erróneo es el comentario de A. Plummer: «El

samaritano debería ir a presentarse ante su propio sacerdote en el santuario del monte Garizín» (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 404). Naturalmente, eso es posible; pero no tiene nada que ver con el verdadero objetivo del relato. De igual modo, es totalmente irrelevante la observación de que las prescripciones del Levítico también formaban parte del Pentateuco samaritano. Cf. A. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen 1914-1918; Berlín 1966) 231.

El objetivo del relato es, en definitiva, el contraste entre agradecimiento e ingratitud —como al fin llegó a reconocer el propio Bultmann— y, al mismo tiempo, entre judíos y samaritanos; pero, sobre todo, entre el hecho de la curación y su interpretación en fe. La «declaración» de Jesús, formulada en sus tres preguntas (17-18), subraya ese contraste al calificar hiperbólicamente al samaritano como «este extranjero» (*allogenēs* = «alienígena», «de otra raza»), es decir, extraño a la casa de Israel. Por otra parte, la contraposición da relieve al conocimiento, a la iluminación del samaritano, que llega a comprender, mientras que el resto, «los otros nueve», no alcanzan esa comprensión. La apertura a la trascendencia es lo que capacita al hombre para «volver» («convertirse»), dar gloria a Dios y agradecer al propio Jesús la demostración de su misericordia. En el versículo conclusivo (19), ese «ver» del samaritano se relaciona directamente con la «fe» y con la «salvación». Su grito inicial: «ten compansión» (13b), se transforma en un acercamiento, en una vuelta que es conversión a Dios y a su intermediario salvífico: Jesús.

Aunque hemos conservado el título tradicional de este episodio: «Curación de diez leprosos», cabría preguntarse si no habría que titularlo más bien «El samaritano agradecido» (cf. O. Glombitza, *Der dankbare Samariter, Luk. xvii 11-19:* NovT 11 [1969] 241-246) o conjugar los dos elementos: «La curación de los diez leprosos y el samaritano agradecido» (cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 334). La figura del samaritano agradecido resalta, con todos sus perfiles, sobre la inexplicable ausencia de «los otros nueve».

¿Se agota así el sentido del episodio? ¿No habrá algo más? H. D. Betz (*The Cleansing of the Ten Lepers,* 325) responde afirmativamente. Según él, la intencionalidad del autor «es evidente-

mente polémica». Aunque los diez leprosos comparten la experiencia de una curación milagrosa, nueve de ellos no llegan a experimentar la «salvación». Lo importante, lo decisivo, no es el hecho de quedar curado, sino el «ver» (15), el darse cuenta de que la curación es un hecho que supone una «salvación». El narrador hace una crítica despiadada de la mera creencia en las curaciones: el hecho de quedar curado no se puede identificar con una verdadera experiencia de la salvación. El autor compuso este relato precisamente para subrayar esta idea y acentuar así su crítica. En su exceso interpretativo, Betz llega a afirmar que «un samaritano, miembro de un grupo al que los judíos negaban los condicionamientos religiosos, tanto exteriores como interiores, para alcanzar la salvación, recibe precisamente esa salvación por medio de la fe cristiana» (*art. cit.*, 326).

El razonamiento es extremadamente ingenioso. Tal vez, en el estadio III de la tradición evangélica, la palabra *pistis* pueda tener la connotación de «fe» cristiana; pero ¿hay que postular, sin más, esa misma connotación en los estadios precedentes? Además, no parece tan indiscutible —como piensa Betz— que la curación «no pueda interpretarse más que como *parodia*» (*art. cit.*, 327). ¿Qué lector normal del Evangelio según Lucas sacaría directamente esa impresión de una lectura del episodio? Cf. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, 649.

Otra de las cuestiones que a veces se plantean es la posible incisividad antisemítica de un pasaje que contrapone tan obviamente la actitud de nueve judíos contra la de un samaritano. Para una respuesta, creo que suficiente, véase nuestro «comentario» general a 10,29-37.

NOTAS EXEGETICAS

v. 11. *Mientras Jesús seguía camino de Jerusalén*

Literalmente: «Y sucedió en el caminar hacia Jerusalén». Ya han salido repetidas veces los dos tipos de construcción: la narrativa, con *kai egeneto* («y sucedió») seguido de verbo en indicativo con la conjunción *kai* (*kai ... apēntēsan* = «y salieron al encuentro»: v. 12), y la temporal, con la preposición *en* seguida de artículo en dativo e infinitivo (*en tō poreuesthai* = «en el caminar», «mientras caminaba / seguía camino»).

Cf Introducción general, tomo I, pp 198-203 La estructura gramatical de este versículo introductorio tiene un notable paralelismo con 9,51-52, que constituye la introducción genérica al relato del viaje a Jerusalén Conviene notar las diferencias con el comienzo de la segunda sección del viaje (13,22) tanto en su formulación narrativa como en la denominación de la ciudad *Ierousalēm* (9,51, 17,11) / *Hierosolyma* (13,22) Véanse las «notas» exegéticas a 2,22, 10,30 y nuestro «comentario» general a 9,51-56 Sobre el uso y significado del verbo *poreuesthai* («ir», «caminar»), véase en volumen II la «nota» exegética a 4,30 y la Introducción general, tomo I, pp 276 281

Algunos códices —A, D, W, Θ, Ψ, $f^{1\ 13}$ y la tradición textual «koiné»— añaden el pronombre *auton* («él») como sujeto del infinitivo *poreuesthai*, pero el P^{75} y los códices ℵ, B, L, etc , omiten esa precisión

Y atravesaba

La expresión *kai autos* («y él»), en sentido débil, introduce una circunstancia —en construcción paratáctica— que depende también de *kai egeneto* Cf Introducción general, tomo I, p 203

Por entre Samaría y Galilea

Esta frase es, posiblemente, el caso más típico de la llamada «ineptitud geográfica» de Lucas (cf Introducción general, tomo I, p 273) De hecho, no es fácil explicar lo que el autor quiere decir La dificultad se plantea desde diversos flancos

1 La lectura más fidedigna —$P^{75(?)}$ y códices ℵ, B, L, 1424— es *dia meson Samareias kai Galilaias* («por en medio de / por entre Samaría y Galilea») Otras variantes son el simple adverbio *meson* («en medio de» códice D), la expresión *ana meson* («entre» códices $f^{1\ 13}$) o *dia* con genitivo *dia mesou* («por en medio de» códices A, W, Θ, Ψ y la tradición textual «koiné», cf 4,30) Sin embargo, todas las variantes son correcciones gramaticales de los copistas, interesados en suavizar una expresión tan insólita como *dia meson* Efectivamente, la preposición *dia* con acusativo significa, por lo general, «porque», «por causa de», mientras que *dia* con genitivo tiene el significado de «a través (de)» en sentido espacial, temporal o instrumental

La preposición *dia* con acusativo y con matización espacial («a través de») es una construcción muy rara tanto en la poesía griega del período clásico (cf Homero, *Ilíada*, 7, 247, 11, 118, Esquilo, *Las suplicantes*, 14) como en la prosa helenística (cf W H Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, París 1870, 1866b) Véase BDF, n 222, BAGD 181 Tal vez nuestro pasaje sea uno de los exponentes de esa construcción más bien rara Por su parte, J Blinzler *(Die literarische*

Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukas-Evangelium, en J Schmid/A Vogtle [eds], *Synoptische Studien* [Hom a Alfred Wikenhauser en su setenta cumpleaños], Munich 1953, 46-52) extrae del texto propiamente dicho las palabras *meson Samareias kai* por considerarlas como una glosa marginal que, posteriormente, se introdujo en el propio texto evangélico, en su opinión, el original decía simplemente *dia Galilaias* («a través de Galilea») No se puede negar que la solución es atractiva, pero, en realidad, se trata de una manipulación del texto sin el menor apoyo en la tradición Por consiguiente, hay que conservar *dia meson* («por entre», «por en medio de») aunque cree problemas de índole geográfica

2 Ateniéndonos estrictamente al sentido de la frase preposicional, tendríamos que suponer que el narrador presenta a Jesús atravesando ciertos parajes entre Samaría y Galilea, pero ¿de qué región podría tratarse? Si lo que se quiere decir es simplemente «entre Samaría y Galilea», habría que imaginarse que Jesús, en su camino de Galilea a Jerusalén —o sea, en dirección Norte a Sur—, se movía en realidad de Oeste a Este Según M -J Lagrange *(Evangile selon Saint Luc,* 457), Jesús se habría detenido al llegar a la frontera de Samaría y habría continuado a lo largo de la línea fronteriza para bajar hasta el valle del Jordán y seguir hacia Jericó

Sin embargo, H Conzelmann *(The Theology of St Luke,* 68-73), basándose en Hch 9,31 («la Iglesia gozaba de paz en toda Judea, Galilea y Samaría») y comparándolo con las descripciones de Plinio *(Hist nat*, V, 14, 68 69, V, 15, 70) y de Estrabón *(Geogr*, XVI, 34, n 760), llega a la conclusión de que Lucas escribe aquí como «extranjero», su falta de familiaridad con la estructura geográfica de Palestina le hace pensar que «Galilea es una región del interior limítrofe con Judea, mientras que Samaría está al norte de Judea» *(Theology,* 70)

Parece que se debe optar por una explicación de este tipo —imprecisiones geográficas—, ya que no hay argumentos para defender que el evangelista tuviera información adecuada sobre la configuración del país Su desconocimiento es patente en este versículo, que procede de su propia pluma Con todo, sus imprecisiones no son, en modo alguno, determinantes para el significado de la narración Este detalle geográfico no implica una determinación específica, como pudiera ser la localización concreta de la curación de los leprosos Por consiguiente, habrá que entenderlo como una indicación genérica de las circunstancias del relato La imprecisión vuelve a aparecer en el v 12 «entrar en *una* aldea» *(eis tina kōmēn)*

Samaria

Esta región de Palestina sale frecuentemente en el libro de los Hechos (cf Hch 1,8, 8,1 5 9 14, 9,31, 15,3) Los LXX traducen por *Samareia* la denominación hebrea *Šōmerôn* (cf , por ejemplo, 1 Re 13,32, 16,28 29 32, etc) o la aramea *Šāmeráyin* (Esd 4,17) Originariamente, era el nombre de una ciudad («Samaría»), de ahí se transfirió, más tarde, a toda la región o provincia En la época neotestamentaria comprendía toda la región montañosa entre la llanura de Esdrelón (Yezrael) y la frontera norte de la provincia de Judea Véase Flavio Josefo, *Vit ,* 52, n 269, *Ant ,* XX, 6, 1, n 118 Véase también la «nota» exegetica a 9,52

Galilea

Esta provincia de Palestina se ha mencionado anteriormente en 1,26, 2,4 39, 3,1, 4,14 31 44 (véanse las respectivas «notas» exegéticas), 5, 17, 8,26 y volverá a salir en Lc 23,5 49 55, Hch 9,31, 10,37, 13,31 Los LXX traducen por *Galilaia* las denominaciones hebreas *Gālîl* (cf Jos 20,7, 21,32, 1 Re 9,11, 1 Cr 6,76) o *Gālîlāh* (2 Re 15,29), que significan «círculo», «distrito» Cf Is 8,23b *gelîl haggôyim* («el distrito de los paganos», traducido frecuentemente como «la Galilea de los gentiles»)

En la época posexílica, «Galilea» era la región norte de Palestina, que limitaba con el río Jordán, la llanura de Esdrelón (Yezrael), el monte Carmelo, Tolemaida, Tiro y Siria Formaba parte de la tetrarquía de Herodes Antipas (véase en tomo II la «nota» exegética a 3,1) Para una descripción de la Galilea alta y la otra baja, véase Flavio Josefo, *Bell ,* III, 3, 1, nn 35 40

v 12 *Le salieron al encuentro*

La narración, que empieza con *kai egeneto* («Y sucedió» v 11) y sigue con una temporal en infinitivo *(en tō poreuesthai* = «mientras seguía de camino») y una construcción paratáctica *(kai autos diērcheto* = «y atravesaba»), termina aquí con la conjunción *kai* y verbo en indicativo *(kai apēntesan* = «y salieron al encuentro») Esto es un signo claro, por lo menos, redaccional Cf J Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 264

Algunos manuscritos, como el P[75] y los códices B, D, L, omiten el pronombre *autō* («a él», «le salieron al encuentro»), pero los códices א, A, W, Θ, Ψ, 063, *f*[1 13] y la tradición textual «koiné» lo incluyen, las ediciones críticas de Nestle Aland[26] y UBSGNT[3] lo ponen entre paréntesis

Diez leprosos

Literalmente, «diez varones leprosos» *(deka leproi andres)* El número «diez» no debe interpretarse en sentido estricto, probablemente no es más que un número redondo Cf 2 Re 7,3 «Junto a la entrada de la ciudad había *cuatro* hombres leprosos» Sobre el uso lucano de la designación *anēr* (literalmente, «varón»), véase J Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 134 135 ¿Qué nos indica esto mero trabajo redaccional o composición del propio evangelista? Sobre la enfermedad de la lepra, véase en tomo II la «nota» exegética a 5,12

Cuando iba a entrar en una aldea

La construcción es un «genitivo absoluto» (cf Introducción general, tomo I, p 184), aunque en realidad no es genuinamente «absoluto», es decir, sin conexión directa con el resto de la oración principal Cf 9,52 56, 10,38 A pesar de la teoría de H D Betz *(The Cleansing of the Ten Lepers,* 317), el texto no da pie para postular que Jesús entre en esa aldea como *theios aner* («hombre de Dios»), con sus connotaciones precisas

Se pararon a lo lejos

El detalle es más bien genérico, pero se basa en la prescripción legal de Nm 5,2 3, Lv 13,46

v 13 *Le dijeron a gritos*

Literalmente, «levantaron la voz» Aunque el sentido literal —«a gritos»— es el más obvio, el desarrollo del relato no excluye, sino más bien parece imponer el significado de «oración», de verdadera «petición» La fórmula es característica de Lucas Véase la «nota» exegética a 11,27, cf J Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 264

Jesús

No se nos dice expresamente cómo es que los leprosos sabían el nombre del viajero Tal vez debiéramos apelar aquí a una de las indicaciones genéricas —«sumario»— con las que se abre el ministerio público «Con la fuerza del Espíritu, Jesús volvió a Galilea, y su fama se extendió por toda la comarca circunvecina» (4,14)

Maestro

Sobre el uso y el significado del título, véase en tomo II la «nota» exegetica a 5,5 Conviene recordar que, en el Evangelio según Lucas, el apelativo *epistata* aparece exclusivamente en labios de los discípulos

¿Es posible que ya se empleara así en la tradición prelucana? Véase H. D. Betz, *The Cleansing of the Ten Lepers*, 316.

Ten compasión de nosotros

Véase la «nota» exegética a 16,24. El grito es, indiscutiblemente, una súplica. Pero ¿qué es lo que piden esos diez leprosos: una limosna, una curación? Difícil dar una respuesta.

v. 14. *Les dijo*

El códice D añade seguidamente, como primera palabra de Jesús, el imperativo *tetherapeuesthe* («quedad curados»). Por su parte, el P^{75} introduce, en nota marginal, *thelō katharisthēti kai eutheōs ekatharisthēsan* («Quiero, queda limpio. E inmediatamente quedaron limpios»). No cabe duda que esta nota refleja un conato de armonización con Mt 8,3, obra de algún copista.

Id, presentaos a los sacerdotes

Jesús despide a los leprosos sin haberles curado ni prestado ayuda. Lo único que hace es una alusión a un determinado artículo de la ley, concretamente Lv 13,39. Cf. Lv 14,2-4; Lc 5,14. La referencia a «los sacerdotes» —en plural— no implica necesariamente una dualidad: el sacerdote de turno en el templo de Jerusalén (para los judíos) y el del santuario del monte Garizín (para el samaritano). Eso haría decir al texto más de lo que realmente dice. El plural se impone, porque la narración habla de «diez leprosos». Véase en tomo II la «nota» exegética a 5,14. Lo que no hay que pasar por alto es el respeto de Jesús por las prescripciones de la ley. Cf. 16,17.

Mientras se marchaban, quedaron limpios

Literalmente: «Y sucedió, en el marcharse ellos, (que) quedaron limpios». Lucas emplea la construcción *kai egeneto* con un verbo en indicativo sin la conjunción *kai* (*ekatharisthēsan* = «quedaron limpios»), intercalando en la fórmula narrativa una temporal con la preposición *en*, artículo en dativo (*tō*) y verbo en infinitivo (*hypagein* = «ir», «marcharse»). Cf. Introducción general, tomo I, pp. 200-203.

La curación de los leprosos no es instantánea, pero el desarrollo narrativo supone en ellos una confianza en Jesús y una disponibilidad para seguir sus instrucciones (véase, por contraste, la reacción de Naamán en 2 Re 5,10-12). Como fruto de esa disponibilidad sobreviene la curación, y precisamente a distancia. Cf. 7,7-10; véase en volumen II la «nota» exegética a 7,7.

La curación significaba para los leprosos la posibilidad de su reinserción social como ciudadanos normales de Palestina.

v. 15. *Al ver que estaba curado*

El énfasis recae, indudablemente, sobre el participio *idōn* («viendo», «al ver»). En esta narración concreta, el «ver» no es puramente una reacción sensorial, sino el despertar de la fe, una apertura de los ojos hacia la trascendencia, a la acción salvífica de Dios. Y como resultado de esa apertura, el leproso frena su camino, y en vez de presentarse ante el sacerdote, da la vuelta para presentarse a Jesús.

Unos cuantos códices —D, 892, 1424—, y entre las versiones antiguas, la Vg y la tradición siríaca, sustituyen el verbo *iathē* («estaba curado») por *ekatharisthē* («estaba limpio», «había quedado limpio»), pero el cambio no incide en el significado.

Se volvió

La «vuelta» implica una «conversión», es decir, un reconocimiento de Jesús como su salvador. Lucas emplea aquí el verbo *hypostrephein* («volver[se]» y también «convertirse»), característico de su vocabulario.

Alabando a Dios

También esta fórmula —*doxazein ton theon*— es característica de Lucas; véase en volumen II la «nota» exegética a 5,25. Cf. v. 18: *dounai doxan tō theō* («dar gloria a Dios»). Véase también 2 Re 5,15; Lc 2,20; Hch 11,18.

A voces

Sobre la expresión *meta phonēs megalēs* (literalmente, «con una gran voz», «a gritos») o su equivalente *phonē megalē,* cf. 4,33 (con su respectiva «nota» exegética); 8,28; 19,37; 23,23.46; Hch 7,57.60; 8,7; 14,10; 16,28; 26,24.

v. 16. *Se echó a los pies de Jesús*

Literalmente, «cayó sobre su rostro». Cf. 5,12. El acto simbólico de postración indica un reconocimiento de la categoría del personaje; en este caso, de Jesús. En opinión de W. Grundmann (*Das Evangelium nach Lukas,* 337), el gesto es un signo de homenaje al rey: «Jesús es homenajeado como rey». Es posible, pero también puede interpretarse como signo de aceptación de Jesús en cuanto intermediario de la actuación salvífica de Dios.

Le dio las gracias

La alabanza a Dios toma cuerpo en la acción de gracias a Jesús, agente e intermediario de salvación, que es el que ha curado al leproso de su enfermedad. Sólo en este pasaje, en todo el Nuevo Testamento, la «acción

de gracias» se dirige a Jesús; normalmente, el destinatario de la acción de gracias es simplemente Dios, o el Padre.

Era un samaritano

La posición enfática de la frase como conclusión del versículo expresa, al mismo tiempo, un elogio del samaritano —como en la parábola de 10, 29-37— y una profunda pena por la actitud de «los otros nueve» (v. 17). Curiosamente, la aprobación de ese gesto de un «samaritano» viene del personaje que un día, en los comienzos de su andadura, fue rechazado precisamente por los vecinos de una «aldea samaritana» (9,53). La frase encierra, entre sus connotaciones, un cierto tono de desprecio; se considera al samaritano como un ser inferior porque no es judío (véase el caso de Naamán, el sirio, en 2 Re 5). Véase, igualmente, la «nota» exegética a 9,52.

La frase empieza con *kai autos* («y él»), que se interpreta por lo general en sentido débil (cf. Introducción general, tomo I, p. 220); pero algunos comentaristas, como A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 404), lo aceptan en sentido enfático. También en el libro de los Hechos se consigna una reacción positiva por parte de los samaritanos a la proclamación cristiana de la palabra (Hch 8,5-8).

v. 17. *Ante eso, Jesús preguntó*

La fórmula es, una vez más, *apokritheis eipen* (literalmente, «respondiendo, dijo»).

¿No eran diez los que han quedado limpios?

Ésta es la primera de las tres preguntas retóricas del taumaturgo. W. Grundmann *(Das Evangelium nach Lukas,* 337) descubre una estructura quiástica entre las dos primeras cuestiones.

¿Dónde están los otros nueve?

La estructura quiástica se aprecia mucho mejor en una traducción literal: «pues los nueve, ¿dónde (están)?». El adverbio interrogativo *pou* («¿dónde?») está en posición enfática al final de la frase. Cf. Platón, *Timeo,* 17a.

El contraste entre «nueve» y «uno» expresa nuevamente la decep ción del protagonista, ya que se puede suponer que «los otros nueve» eran judíos, es decir, miembros de la casa de Israel. Su obediencia al mandato del taumaturgo —«presentaos a los sacerdotes»— les produjo la curación física; pero su falta de una reacción responsable —dar gloria a Dios, dar gracias a Jesús— les hizo perder la mayor oportunidad de su vida, la de alcanzar la «salvación».

v. 18. *¿Puede ser que no haya habido ...?*

Literalmente: «¿No se han encontrado ...?». El códice D y la versión VL suavizan la construcción gramatical.

Dar gloria a Dios

Véase la «nota» exegética al precedente v. 15 sobre la equivalencia de las expresiones.

Excepto este extranjero

El samaritano es «extranjero» porque no pertenece a la casa de Israel. El adjetivo *allogenēs* no sale más que aquí en todo el Nuevo Testamento. En el libro de los Hechos (Hch 10,28), Lucas emplea el adjetivo más clásico *allophylos* («de otra tribu»). Los dos adjetivos aparecen en los LXX, aunque predomina claramente el segundo. Véase, para más detalles, A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 405.

v. 19. *Levántate y vete*

Lucas combina el participio *anastas* («levantándo[te]») con el imperativo *poreuou* («vete»). Ya encontramos anteriormente, en 15,18, una combinación semejante: *anastas poreusomai* («levantándome iré», «me levantaré e iré»). Véase en tomo II la «nota» exegética a 1,39 y nuestras observaciones en la Introducción general, tomo I, p. 195. Para una construcción distinta, cf. Lc 5,24. Sobre el imperativo *poreuou,* cf. Lc 5,24; 7,50; 8,48; 10,37; Hch 9,15; 22,21; véase también Hch 8,26; 9, 11; 10,20; 22,10; 24,25. La combinación de estos dos verbos en imperativo sólo se encuentra, en todo el Nuevo Testamento, en la obra de Lucas.

Aunque J. Roloff *(Das Kerygma und der irdische Jesus: Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien,* 157-158) se esfuerza por atribuir el v. 19 a la tradición prelucana, las características de su formulación obligan a considerarlo como composición personal de Lucas. Véase, para más detalles, R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage,* 121-122.

Tu fe te ha traído la salvación

Sobre el tema, véanse 7,50; 8,48; 18,42 y la «nota» exegética en tomo II a 5,20. En palabras de G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 352): «La fe que lleva a la salvación presupone una actuación salvífica de Dios que se manifiesta en la actividad de Jesús, pero también supone, como componente esencial, una acción de gracias, como alabanza de la bondad de Dios, y una vuelta del ser humano para encontrarse con Jesús». Hay

que admıtır, con N Perrın (*Redıscoverıng the Teachıng of Jesus*, 137), la autentıcıdad de este dıcho de Jesús, aunque su empleo por los evan gelıstas, en un determınado pasaje, no sıempre sea orıgınarıo (como ocurre aquí) Es muy posıble que, en el estadıo I de la tradıcıón evan gélıca, no pueda ınterpretarse como expresıón de la fe crıstıana, pero sın duda poseía esa connotacıón en el estadıo III, concretamente en el Evangelıo según Lucas

El códıce B y algunos manuscrıtos de la versıón sahídıca omıten esta frase Cf Introduccıón general, tomo I, p 375

BIBLIOGRAFIA SOBRE 17,11-19

Betz, H D , *The Cleansıng of the Ten Lepers (Luke 17 11 19)* JBL 90 (1971) 314 328

Bours, J , *Vom dankbaren Samarıter Eıne Medıtatıon uber Lk 17, 11 19* BıbLeb 1 (1960) 193 198

Bruners, W , *Dıe Reınıgung der zehn Aussatzıgen und dıe Heılung des Samarıters Lk 17,11-19, Eın Beıtrag zur lukanıschen Interpretatıon der Reınıgung von Aussatzıgen* (Stuttgart 1977)

Charpentıer, E , *L'Évangıle (Lc 17,11 19) L'Étranger appelé au salut* AsSeıgn sa 67 (1965) 36 57, AsSeıgn 59 (1974) 68 79

Conzelmann, H , *The Theology of St Luke* (Nueva York 1960) 68 73

Glombıtza, O , *Der dankbare Samarıter, Luk xvıı 11 19* NovT 11 (1969) 241 246

Lıese, H , *Decem leprosı mundantur Lc 17,11 19* VD 12 (1932) 225 231

Pesch, R , *Jesu ureıgene Taten? Eın Beıtrag zur Wunderfrage* (Quaestıo nes dısputatae 52, Frıburgo de Br 1970) 114 134

Roloff, J , *Das Kerygma und der ırdısche Jesus Hıstorısche Motıve ın den Jesus Erzahlungen der Evangelıen* (Gotınga 1970) 157 158

114. *LLEGADA DEL REINADO DE DIOS* (17,20-21)

20 A una pregunta de los fariseos sobre cuándo iba a llegar
el reinado de Dios, respondió Jesús
—La llegada del reinado de Dios no está sujeta a cálculo,
21 ni podrán decir «Mira, está aquí o está allí» Porque, de
hecho, el reinado de Dios está a vuestro alcance

COMENTARIO GENERAL

En el curso de la narración lucana del viaje de Jesús a Jerusalen surge esta afirmación del Maestro como respuesta a una pregunta que le plantean los fariseos La cuestión se centra en el «cuándo», el momento preciso de la manifestación del reinado (17,20-21) Las circunstancias de la pregunta, es decir, su encuadramiento narrativo, es tremendamente genérico Y eso da a la respuesta una gran indeterminación en cuanto a sus coordenadas espacio temporales, se trataría de un dicho aislado de Jesús pronunciado —sin más especificaciones— durante el ministerio público

R Bultmann (HST 25) considera esta observación como de origen palestinense, aunque la reconoce como «un dicho auténtico del Señor»

Esta máxima sobre la llegada del reinado se encuentra exclusivamente en Lucas, sin resonancias complementarias en las recensiones canónicas del evangelio Pero sí aparece, con ciertas variaciones, en el Evangelio según Tomás La primera parte de la máxima tiene estrecho paralelismo con EvTom 113 «Los discípulos le pregunta(ro)n "¿Cuándo va a llegar el Reino?" ⟨Jesús les contestó ⟩ "No va a venir cuando cada uno (se lo) espera No se podrá decir 'Mira, aquí (está)', o 'Mira, allí (está)' El Reino del Padre está extendido por toda la tierra, pero los hombres no lo ven"» La segunda parte de la máxima tiene también su paralelismo —aunque menos estrecho— con otro pasaje de Tomás, tanto en forma copta (EvTom 3) como en la versión griega (POxyrh 654, 9-16) El texto copto dice así «Jesús dijo Si vuestros dirigentes os dicen 'Mirad,

el Reino está en el cielo', se os anticiparán los pájaros del cielo. Si os dicen: 'Está en el mar', se os anticiparán los peces. Pero no es así; el Reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros (...)». La versión griega es ligeramente distinta: «Je[sús] dice: [Si] vuestros dirigentes [os dicen: 'Mirad,] el Reino (está) en el cie[lo]', los pájaros del cie[lo os precederán. Y si os dicen q]ue está bajo la tierra, los peces del ma[r] os pre[cederán]; pero el Rei[no de los cielos] está dentro de vosotros [y fuera (de vosotros)]». Véase, para más detalles, ESBNT, 374-378; D. Mueller, *Kingdom of Heaven or Kingdom of God?:* VChr 27 (1973) 266-276.

Parece claro que ninguna de estas dos formas extracanónicas conserva una formulación más primitiva que la del pasaje evangélico; en realidad, EvTom 3 puede estar inspirado —al menos en parte— en Dt 30,11-14. Lo único digno de atención es la fórmula narrativa inicial de EvTom 113, donde los que hacen la pregunta son «los discípulos», mientras que en Lc 17,20a son «los fariseos». Véase el cambio de auditorio en Lc 17,22: «Entonces, dijo a sus discípulos». Para un análisis más pormenorizado, véase J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 80-82.209; W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen,* 30-32.199-200. Véase también EvTom 51.

La relación de estos dos versículos (20-21) con el episodio siguiente (22-37) se presta a interpretaciones encontradas, como veremos en seguida. La cuestión afecta, de hecho, a la posible fuente de 20-21. Para algunos comentaristas —por ejemplo, J.-D. Kaestli, *L'Eschatologie dans l'oeuvre de Luc,* 28; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 354— el problema es más amplio. Efectivamente, habría que preguntarse si la unidad global —en concreto, en el Evangelio según Lucas— no debería comprender 17,20-18,8, ya que al final de esta unidad (18,8) aparece el tema del «Hijo de hombre», que es la figura dominante en 17,22-37. Pero el verdadero problema está en la conexión de los vv. 20-21 con el resto de la unidad. Según E. Klostermann *(Das Lukasevangelium,* 175), 20-21 tratan de un tema semejante al de 22-37; la diferencia de auditorio —«los fariseos» (20), «los discípulos» (22)— se debe al «redactor» (presumiblemente el propio Lucas). En fecha más reciente, R. Schnackenburg *(Der eschatologische Abschnitt Lk 17,*

20-37, pp. 214-216) propone considerar 20-37 como una unidad originaria que, como tal, habría formado parte de «Q», aunque fuese modificada por Mateo (cf. Mt 24,23-28.37-41), al omitir el paralelismo con la llegada del Reino (Lc 17,20-21). Cf. H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien,* 237; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 354; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 405; J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 217-218. Véase, para ulteriores precisiones, B. Noack, *Das Gottesreich bei Lukas: Eine Studie zu Luk. 17, 20-24,* p. 41; H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke,* 123.

Sin embargo, considerar 20-37 como unidad en sí o como procedentes de «Q» no parece muy convincente. La postura se basa en una interpretación muy cuestionable de los postulados de la fuente «Q» (cf. Introducción general, tomo I, p. 141) y, además, no encaja satisfactoriamente en las técnicas que emplea Lucas en esta sección de su Evangelio para combinar los materiales procedentes de «Q» y de «L». La yuxtaposición de 20b-21 y los siguientes 22-37 y su presunta convergencia en un tema común no implican necesariamente que esa colección de máximas constituyera una unidad ya en la propia fuente prelucana. Las coincidencias de formulación entre 21a y 23a, en las que parece apoyarse esta interpretación, tal vez sean precisamente el enlace verbal que aprovechó Lucas para combinar materiales tomados de diversas fuentes. Por otra parte, en 22-37 no hay ninguna mención del «Reino»; el tema no aparecerá hasta 18,16.

Otro aspecto es la perspectiva escatológica en la que se mueven, sin género de duda, 20a (pregunta de los fariseos), 20b-21 (respuesta de Jesús) y el tema genérico de 22-37 (los días del Hijo de hombre). Esto sí puede constituir un «tema común». Pero lo más que se puede decir a este propósito es que la unión de esos pasajes puede ser obra del propio Lucas, sin tener que postular necesariamente que ya formaban una unidad en la fuente preevangélica. Al mismo tiempo, hay que notar que la idea de «vigilancia» no aparece por ninguna parte en 20b-21, y eso contrasta significativamente con 22-37, sobre todo con 30-35. Por tanto, me sumo decididamente a la postura de M.-J. Lagrange (*Évangile selon Saint Luc,* 459), que considera imprescindible una separación de 20-21 de lo que sigue

a continuación. La idea del «Reino» y la presentación de «los días del Hijo de hombre» son magnitudes independientes, por lo menos en esta parte del Evangelio según Lucas (véase, sin embargo, 21, 27.31.36).

Por consiguiente, 20b-21 deben considerarse como una máxima extraída de su contexto originario e introducida aquí por el propio Lucas (cf. R. Bultmann, HST 25; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus,* 32). Al mismo tiempo, hay que reconocer que entre Lc 17,21 y Mc 13,21 (= Mt 24,23) existe cierto paralelismo; pero en realidad las correspondencias son puramente superficiales: en Marcos se habla del Mesías, aquí, en cambio, de su reinado. Con todo, no se puede excluir que, en el estadio I de la tradición evangélica, las dos temáticas tuvieran un punto de convergencia por pertenecer a un único contexto.

En cuanto a la forma concreta, lo más probable es que la introducción narrativa (20a) se deba al propio Lucas, aunque el verbo *eperōtan* («preguntar», que nosotros hemos traducido «a una pregunta») no pertenece al vocabulario particular del evangelista. El balance estadístico arroja los siguientes datos sobre el empleo de *eperōtan:* en Mateo sale ocho veces; en Marcos, veinticinco, y en la obra de Lucas —Lc y Hch—, diecinueve veces. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas (por ejemplo, R. Bultmann, R. Schnakkenburg, J.-D. Kaestli) se inclina por la composición lucana del v. 20a, aunque tengan sus diferencias en cuanto a la relación de 20-21 con los siguientes 22-37. Por su parte, 20b-21 provienen, con toda probabilidad, de la fuente «L» (cf. Introducción general, tomo I, p. 148).

Desde el punto de vista de historia de las formas, R. Bultmann (HST 25) clasifica el pasaje como «declaración» de Jesús, concretamente como diálogo de escuela de tipo didáctico. En su opinión, se trata de «un dicho del Señor, de origen indeterminado, que se encuadró posteriormente en este marco narrativo concreto» (HST 54). En la misma línea van los razonamientos de V. Taylor (FGT 69).

Hasta el momento, en el Evangelio según Lucas, Jesús ha presentado el tema del Reino en repetidas ocasiones. Aparte de su propia predicación (cf. 4,43), promete a sus oyentes que «algunos de los circunstantes verán el Reino» (9,27); enseña a orar a sus discí-

pulos: «Padre, ... venga tu Reino» (11,2); les manda proclamar: «Ha llegado el Reino de Dios» (10,9.11), y hasta él mismo anuncia esa «llegada» como realidad cumplida (11,20). Sobre este fondo hay que proyectar la pregunta de los fariseos: «¿Cuándo llegará el reinado de Dios?» En la respuesta de Jesús se percibe un tono polémico. De hecho, más que responder directamente a la cuestión de sus interlocutores, Jesús les echa en cara su absoluta falta de comprensión de lo que realmente es ese reinado. Su llegada no es un acontecimiento predecible por signos o determinados presagios que permitan decir a uno: «¡Ahí está!», o a otro: «¡Está allí!» Hay que esperar el reinado con simplicidad, sin preocuparse por el *tiempo* o por el *sitio* de su manifestación. Jesús rechaza de la manera más tajante toda clase de especulaciones inútiles sobre la llegada del reinado.

Pero eso no es más que una visión negativa, una actitud que hay que evitar. El enfoque correcto es el que viene a continuación: «El reinado de Dios está a vuestro alcance». Esta proclama de Jesús repite una de sus afirmaciones fundamentales, ya expresada con anterioridad en Lc 11,20 (véase la respectiva «nota» exegética). La expresión es aquí *entos hymōn,* que se presta a múltiples interpretaciones, pero que en el contexto del Evangelio según Lucas se debe interpretar en uno de estos dos sentidos: *a)* «entre vosotros», es decir, en medio de vosotros, por la presencia de Jesús que proclama el mensaje de salvación y lo hace realidad indiscutible en sus curaciones; *b)* a vuestro alcance, como realidad tangible de la que podéis apoderaros aceptando sus exigencias. Véase, para una exposición más pormenorizada, la «nota» exegética al v. 21. Cualquiera de estos dos sentidos es perfectamente aplicable tanto al estadio III como al estadio I de la tradición evangélica. De hecho, Jesús pone a sus interlocutores en una situación incómoda; porque, o no han querido reconocer al que tienen precisamente delante de sus ojos (sentido *a),* o se han cerrado contumazmente a las exigencias de la proclamación del Reino (sentido *b).*

v. 20. *A una pregunta*

Literalmente, «preguntado» (*eperōtētheis:* participio de aoristo de la voz pasiva de *eperōtan).* R. Bultmann (HST 25) subraya la semejanza de esta formulación con la que tienen generalmente los «apotegmas» de la filosofía griega. Véase G. von Wartensleben, *Begriff der griechischen Chreia* (Heidelberga 1901); W. Gemoll, *Das Apophtegma: Literarhistorische Studien* (Viena 1924) 2. Cf. Aristeas, *Carta a Filócrato,* 10.

De los fariseos

Literalmente, «(preguntado) por los fariseos». No hay que pasar por alto que los que plantean la pregunta son «fariseos», es decir, creyentes en la resurrección (cf. Hch 23,6-8). Véase en volumen II, para más detalles, la «nota» exegética a 5,17. El texto no ofrece la más mínima indicación sobre una posible tendenciosidad de la pregunta, sea en sentido despectivo o bien para poner a prueba al Maestro.

Iba a llegar el reinado de Dios

La formulación está en presente: *erchetai* («viene», «llega»), aunque con un posible significado de futuro (cf. C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek,* 7). Véase la «nota» exegética a 11,2. Cf. también 19,11; 22,18. A pesar de que la «llegada» del reinado no es, en sí, un tema veterotestamentario, véase Dn 7,14.18.

No está sujeta a cálculo

La manifestación del reinado es imprevisible y no va acompañada de ninguna clase de signos sensoriales por los que se pueda detectar su presencia.

El sustantivo *paratērēsis* no sale más que en este pasaje en toda la Biblia griega (a excepción de Éx 12,24, según el texto de la versión tardía de Áquila). Los escritores helenísticos (cf. Polibio, *Hist.,* XVI, 22, 8; Diodoro de Sicilia, *Hist. bibl.,* I, 9, 6; I, 28, 1; V, 31, 3) lo emplean con el significado de «observación» de las estrellas o de «diagnóstico» de una enfermedad por sus síntomas. Lo que sí sale en el Nuevo Testamento es el verbo correlativo *paratērein* («observar», «acechar», «vigilar»). En la obra de Lucas, concretamente, cf. Lc 6,7; 14,1; 20,20; Hch 9,24. En Gál 4,10, el verbo hace referencia a «guardar» las fiestas judías. Pero en nuestro pasaje el sentido no se refiere a una «observancia» de la ley o de determinados ritos de carácter cúltico según las costumbres fariseas. El significado va más bien por la línea del helenismo, es decir, se trata de la «observación» de ciertos signos premonitorios

—por ejemplo, signos en el cielo— o de una alusión apocalíptica a «los tiempos y las circunstancias» (cf. Sab 8,8; 1 Tes 5,1; Mc 13,32; Mt 24, 36) como si la escatología tuviera un horario prefijado. Sería bueno recordar a este propósito el texto de Hch 1,7: «No os toca a vosotros conocer los tiempos y las fechas que el Padre ha reservado a su autoridad». Véase H. J. Allen, *The Apocalyptic Discourse in S. Luke xvii:* Expos 9/4 (1925) 59-61.

A pesar de la teoría de A. Strobel (*Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17,20f.:* ZNW 49 [1958] 157-196), interpretar el término *paratērēsis* («observación», «cálculo») como referencia a una de las convicciones de los fariseos, según la cual el Mesías había de venir durante la noche de Pascua, parece simple y llanamente pura «eisegesis». ¿Qué antigüedad podemos atribuir a esa creencia?

La frase es una dura crítica de la mentalidad de «esta generación depravada, que no pide más que señales» (cf. 11,29; 16,27). La formulación de esa pregunta revela que los fariseos poseen esa misma mentalidad.

v. 21. *Ni podrán decir*

El empleo de la tercera persona del plural (*erousin* = «dirán») confiere a la frase su significado indefinido.

Mira, está aquí o está allí

La expresión *idou hōde ē ekei* (literalmente, «mira, aquí o allí») tiene estrecho paralelismo con la formulación de Mc 13,21: *ide hōde ho christos ide ekei* («Mira, aquí está el Mesías; míralo, allí está»); la diferencia está en el objeto: «el Mesías» en Marcos, «el reinado» en Lucas. Hay que notar aquí que en su recensión del discurso escatológico Lucas omite esa referencia de Marcos a la aparición del Mesías (cf. Lc 21, 24-25).

Los manuscritos más importantes —P^{75} y códices ℵ, B, L, 1241, etcétera— leen *idou hōde ē ekei,* pero otros códices —A, D, W, Ψ, 063, $f^{1.13}$ y la tradición textual «koiné»— duplican la expresión deíctica *idou* y leen *idou hōde ē idou ekei.* El cambio es mínimo y no afecta al significado.

A vuestro alcance

El término *entos* —poco frecuente en griego— es, en realidad, un adverbio de lugar, pero se emplea frecuentemente como preposición (adverbio: «dentro»; preposición: «dentro de», «en el interior de»). Véase Flavio Josefo, *Bell.,* III, 7, 10, n. 175: *tēs poleōs entos* («dentro de la ciudad»). En los demás escritos del Nuevo Testamento sólo aparece —y

con valor de sustantivo— en Mt 23,26 *to entos tou poteriou* («el interior de la copa»)

El problema que se nos plantea aquí concierne al sentido de la preposición *entos* con un complemento de persona y concretamente en plural Las diversas propuestas de interpretación se pueden reducir a las tres siguientes

1 «Dentro de vosotros» El Reino está dentro del corazón del hombre como fuerza invisible que actúa desde el interior Este significado puede basarse en el empleo de *entos* por los LXX (cf Sal 39,4, 103,1, 109,22, Is 16,11), por Flavio Josefo *(Ant*, V, 1, 26, n 107) y por la versión de Símmaco (cf Sal 88,6) Así se interpretaba, generalmente, esta frase preposicional en la tradición patrística (véase, por ejemplo, Orígenes, *Hom in Luc*, 36 = GCS 49, 207, Gregorio de Nisa, *De virg*, 12 = PL 46, 372), en las versiones más antiguas (VL, Vg *intra vos,* Pesh) y en el Evangelio según Tomás (EvTom 3) También tiene sus partidarios entre algunos de los comentaristas modernos (véase J Wellhausen, *Das Evangelium Lucae ubersetzt und erklart,* 95, B H Streeter, *The Four Gospels A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates,* 290, C H Dodd, *Las parábolas del Reino,* 85, n 4) Pero en el contexto de Lucas esta interpretación parece inadecuada, ya que la respuesta de Jesús va dirigida a los fariseos Sin embargo, I H Marshall *(The Gospel of Luke,* 655) trata de mantener este significado, incluso en el contexto de Lucas, por suponer que el complemento «vosotros» tiene un sentido indefinido

Ahora bien la dificultad está en que los escritos de Lucas jamás presentan el Reino como una realidad interior o como una cualidad interna del ser humano Como punto de referencia, jamás se identifica la posesión del Reino con la efusión del Espíritu Véase, para más detalles, W G Kummel, *Promise and Fulfilment The Eschatological Message of Jesus,* 33-34, T W Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St Matthew and St Luke,* 304, J D Kaestli, *L'Eschatologie dans l'oeuvre de Luc,* 29 La dificultad se plantea tanto a nivel de estadio I como de estadio III de la tradición evangélica

2 «Entre vosotros» o «en medio de vosotros» El Reino es ya una realidad presente, está «entre vosotros» en la persona de Jesús, en su proclamación y en su actuación taumatúrgica Este significado puede basarse en el empleo de *entos* por autores clásicos, como Jenofonte, *Anab*, I, 10, 3, *Hellen*, II, 3, 19, Herodoto, *Hist*, VII, 100, 3 (sobre todo cuando el complemento va en plural). Así interpretan esta frase preposicional la versión siro-sinaítica y algunas de las traducciones modernas (cf RSV, NAB, NEB, BJ, etc), comentaristas que prefieren este signi-

ficado son, entre otros, W G Kummel, *Promise and Fulfilment The Eschatological Message of Jesus,* 35, A Sledd, *The Interpretation of Luke 17,21* ExpTim 50 (1938 1939) 235 237, K H Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas,* 202

Como variante de esta interpretación, cabe citar la de otros comen tarístas, que prefieren dar al presente *estin* («está») una connotación de futuro, en este caso, habría que traducir «El Reino de Dios estará (apa recerá de repente) entre vosotros» Véase C F D Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek,* 7, BDF 323 Citamos como represen tantes a J Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas,* T W Man son, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St Matthew and St Luke,* 304

La objeción más frecuente contra esta teoría es que si Lucas hubiera querido decir «entre vosotros», «en medio de vosotros», habría usado su fórmula habitual *en mesō* («en medio de» vosotros), cf 2,46, 8,7, 10,3 ¿Cómo explicar exactamente un uso tan raro como el de la preposición *entos*?

H Conzelmann *(Theology,* 122) subraya también este significado (interpretando el verbo *estin* en presente «esta») Su afirmación de que, en la mentalidad de Lucas, «el Reino ya se ha manifestado en Cristo» *(op cit ,* 125) es perfectamente razonable Lo que es difícil de aceptar es lo que sigue a continuación «La presencia del Reino en la actualidad de la Iglesia no es inmanente», se trata de una afirmación teológica to talmente desvinculada del contexto de Lucas y nacida de los presupues tos de la «teología polémica»

3 «A vuestro alcance», «fácilmente asequible» El Reino está a disposición del ser humano, con sólo quererlo, el hombre puede formar parte de él En palabras de H J Cadbury *(The Kingdom of God and Ourselves* «Christian Century» 67 [1950] 172-173), «todos tenéis opcion al Reino y capacidad para conseguirlo» Este significado parece basarse en el empleo de *entos* por algunos textos de papiros Véase G Zereteli, *Papyri russischer und georgischer Sammlungen III* (Tiflis 1930) 1, 3 (n 9) Cf C H Roberts, *The Kingdom of Heaven (Lk xvii 21)* HTR 41 (1948) 1-8, A Rustow, «*Entos hymōn estin*» *Zur Deutung von Lukas 17 20-21* ZNW 51 (1960) 197 224, cf Tertuliano, *Adv Marc ,* IV, 35, 12 (CCLat 1, 642) Sin embargo, H Riesenfeld («*Embo leuein Entos*» «Nuntius» 2 [1949] 11-12) rechaza ese significado de *entos* en los papiros y defiende que ha de interpretarse como una elipsis de la expresión «en la propia casa» A Wikgren («*Entos*» «Nuntius» 4 [1950] 27-28) parece apoyar la interpretación de Riesenfeld y hasta sugiere que ése podría ser su significado en Lc 17,21, pero no ofrece

una traducción del texto evangélico. Si se pudiera verificar su interpretación, sería, sin duda, la mejor.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 17,20-21

Allen, P. M. S., *Luke xvii. 21. «idou gar, hē basileia tou theou entos hymōn estin»*. ExpTim 49 (1937-1938) 476-477; 50 (1938-1939) 233-235.

Ballard, F , *Luke xvii. 21* ExpTim 38 (1926-1927) 331.

Bretscher, P. M., *Luke 17:20-21 in Recent Investigations.* CTM 22 (1951) 895-907; 23 (1952) 149-150.

Cadbury, H. J., *The Kingdom of God and Ourselves* «Christian Century» 67 (1950) 172-173.

Conzelmann, H., *The Theology of St. Luke* (Nueva York 1960) 120-125

Dalman, G., *The Words of Jesus* (Edimburgo 1909) 143-147.

— *Die Worte Jesu* (Leipzig ²1930, Darmstadt 1965) 116-119.

Dodd, C. H , *Las parábolas del Reino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974), 84, n. 3; 85, n. 4.

Easton, B. C., *Luke 17 20-21 An Exegetical Study* AJT 16 (1912) 275-283.

Feuillet, A., *La venue du règne de Dieu et du Fils de l'Homme (d'après Luc, XVII,20 à XVIII,8)*· RSR 35 (1948) 544-565.

— *La double venue du règne de Dieu et du Fils de l'Homme en Luc xvii,20-xviii,8 Recherches sur l'eschatologie des Synoptiques* RevThom 81 (1981) 5-33.

Glasson, T. F., *The Gospel of Thomas, Saying 3, and Deuteronomy xxx 11-14* ExpTim 78 (1966-1967) 151-152.

Grässer, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín 1957, ²1966) 170-172.

Griffiths, J. G., *«Entos hymōn» (Luke xvii 21)* ExpTim 63 (1951-1952) 30-31.

Héring, J , *Le royaume de Dieu et sa venue· Études sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul* (Neuchâtel 1959) 42-45.

Hiers, R. H., *Why Will They Not Say, «Lo, Here!» or «There!»?* JAAR 35 (1967) 379-384.

Jeremias, J., *L'Attente de la fin prochaine dans les paroles de Jésus,* en E. Castelli (ed), *L'Infallibilità* (Archivio di filosofia, Padua 1970) 185-194.

Joüon, P., *Notes philologiques sur les évangiles.* RSR 18 (1928) 354-355.

Kaestli, J.-D., *L'Eschatologie dans l'oeuvre de Luc* (Ginebra 1969) 28-37.
Kummel, W. G., *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* (Naperville IL. 1957) 32-36.90.103-104.105.151.
Müller, D., *Kingdom of Heaven or Kingdom of God?*. VChr 27 (1973) 266-276.
Mussner, F., *«Wann kommt das Reich Gottes?» Die Antwort Jesu nach Lk 17, 20b-21:* BZ 6 (1962) 107-111.
Noack, B., *Das Gottesreich bei Lukas Eine Studie zu Luk 17,20-24* (SymBU 10, Lund 1948).
Percy, E., *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung* (Lund 1953) 216-233.
Perrin, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Nueva York 1967) 58. 68-74.77.193-196.
Riesenfeld, H., *«Emboleuein - Entos»* «Nuntius» 2 (1949) 11-12.
— *Gudsriket - här eller dar, mitt ibland manniskor eller inom dem? Till Luk 17.20-21* SEÅ 47 (1982) 93-101.
Roberts, C. H., *The Kingdom of Heaven (Lk. xvii. 21)* HTR 41 (1948) 1-8.
Rustow, A., *«Entos hymōn estin» Zur Deutung von Lukas 17.20-21.* ZNW 51 (1960) 197-224.
Schnackenburg, R., *Der eschatologische Abschnitt Lk 17,20-37,* en A. Descamps/A. de Halleux (eds), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux* (Gembloux 1970) 213-234.
Schrey, H. H., *Zu Luk 17,21·* TLZ 74 (1949) 759.
Sledd, A., *The Interpretation of Luke 17,21* ExpTim 50 (1938-1939) 235-237.
Smith, A. G., *«The Kingdom of God is within You»* ExpTim 43 (1931-1932) 378-379.
Sneed, R., *«The Kingdom of God is within You» (Lk 17,21):* CBQ 24 (1962) 363-382.
Strobel, A., *A. Merx uber Lc 17. 20f.* ZNW 51 (1960) 133-134.
— *In dieser Nacht (Luk 17,34). Zu einer alteren Form der Erwartung in Luk 17,20-37.* ZTK 58 (1961) 16-29.
— *Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17,20f*. ZNW 49 (1958) 157-196.
— *Zu Lk 17,20f*. BZ 7 (1963) 111-113.
Wikgren, A., *«Entos»*. «Nuntius» 4 (1950) 27-28.

115. *LOS DIAS DEL HIJO DE HOMBRE* (17,22-37)

[22] En cambio, a sus discípulos les dijo:
—Llegará un tiempo en el que desearéis ver uno de los
días del Hijo de hombre, pero no lo veréis. [23] Alguien os dirá:
«Mira, está allí», o «Mira, está aquí». No vayáis, no os preci-
pitéis a alcanzarlo. [24] Porque como brilla el relámpago e ilu-
mina el firmamento de un extremo a otro, así será el Hijo de
hombre en su día. [25] Pero antes tiene que padecer mucho y ser
rechazado por esta generación.
[26] Como pasó en los días de Noé, así será también en los
días del Hijo de hombre. [27] Comían, bebían, los hombres se
casaban, las mujeres contraían matrimonio, hasta el día en que
Noé entró en el arca [a]; entonces llegó el diluvio y acabó con
todos. [28] O igualmente, como pasó en los días de Lot: comían,
bebían, compraban, vendían, plantaban, edificaban; [29] pero el
día en que Lot abandonó Sodoma *llovió del cielo fuego y azu-
fre* [b] y acabó con todos. [30] Lo mismo sucederá el día en que se
manifieste el Hijo de hombre.
[31] Aquel día, si uno está en la azotea y tiene sus cosas en
casa, que no baje a recogerlas, y si uno está en el campo, que
no *se vuelva a mirar atrás* [c]. [32] Acordaos de la mujer de Lot.
[33] El que pretenda conservar su vida, la perderá; en cam-
bio, el que la pierda, la recobrará. [34] Mirad lo que os digo:
Aquella noche estarán dos en un mismo diván, a uno se lo lle-
varán y al otro le dejarán allí. [35] Dos mujeres estarán moliendo
juntas, a una se la llevarán y a la otra la dejarán allí.
[(36)] [37] Entonces los discípulos le preguntaron:
—¿Dónde, Señor?
Él les contestó:
—Donde están los despojos, allí se reunirán los buitres.

[a] Gn 7,7. [b] Gn 19,24. [c] Gn 19,26.

Jesús acaba de dar una respuesta, por cierto bastante oscura, a la pregunta suscitada por los fariseos sobre cuándo iba a manifestarse el reinado de Dios (17,20-21). Ahora, dirigiéndose a sus discípulos, les instruye sobre lo que sucederá el día en que se manifieste el Hijo de hombre (17,22-37). La yuxtaposición de ambas instrucciones —una «declarativa» (llegada del reinado: 20-21), otra «escatológica» (aparición del Hijo de hombre: 22-37)— se funda en los enlaces verbales que implican cierta correlación: *erchetai* («llega», «va/iba a llegar»: 20a) y *eleusontai* («llegarán»: 22b); *idou hōde ē ekei* («mira, está aquí o está allí»: 21a) y *idou ekei, idou hōde* («mira, está allí; mira, está aquí»: 23a).

Los factores más determinantes de la composición personal de Lucas se dan cita en 22a; cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 33. En cuanto al resto del versículo (22b), no es fácil decidirse por una verdadera «composición» lucana o quedarse en mera «redacción» de materiales preexistentes. Según ciertos comentaristas (por ejemplo, C. Colpe, «*Ho huios tou anthrōpou*»: TDNT 8, 450-451; H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien,* 222), juzgan que 22b proviene de una fuente anterior a Lucas; incluso, según Schürmann, pertenecía a «Q». De todos modos, el caso es que no tiene correspondencia alguna en Mateo, y, por otra parte, se trata de una formulación genérica que sirve para introducir la temática del episodio (véase R. Bultmann, HST 130). La expresión «uno de los días del Hijo de hombre» (22b) parece un claro «lucanismo» (véase Introducción general, tomo I, pp. 203-204; cf. R. Schnackenburg, *Der eschatologische Abschnitt Lk 17,20-37,* p. 221).

Los vv. 23-24.26-27.33.34-35.37b tienen claras correspondencias en el Evangelio según Mateo (cf. Mt 24,26-27.37-38; 10,39; 24,40-41.28), por lo que normalmente se consideran como derivados de «Q» (cf. Introducción general, tomo I, p. 141). En Mateo, esos materiales se combinan con otra serie de elementos procedentes de «Mc» para dar forma al gran «discurso escatológico». Es más, el primer evangelista no sólo descompone la originaria unidad de «Q», sino que da una nueva formulación a determinados elementos e introduce explícitamente la mención de la *parousia* tanto en el

centro del discurso (cf. Mt 24,27.37.39) como ya en la propia pregunta introductiva (Mt 24,3: *to sēmeion tēs sēs parousias* = «la señal de tu venida»; cf. Mc 13,4; Lc 21,7). En el caso de Lucas, el empleo de estos materiales procedentes de «Q» precisamente aquí, en su narración del viaje a Jerusalén, crea un «duplicado» del discurso escatológico propiamente dicho, que encontraremos más adelante, en Lc 21 (cf. Introducción general, tomo I, p. 143; en el próximo volumen IV volveremos a ocuparnos de esto en el «comentario» general a 21,5-7).

No podemos decir con absoluta seguridad que Jesús pronunció, de hecho, estas palabras camino de Jerusalén. Pero, por otra parte, aun reconociendo nuestra incapacidad para establecer concretamente su situación originaria, no hay ninguna razón de peso que nos impida atribuir al estadio I de la tradición evangélica, es decir, al Jesús histórico, el contenido fundamental de estos materiales procedentes de «Q». Véase R. Schnackenburg, *Der eschatologische Abschnitt Lk 17,20-37,* p. 233.

Entre los versículos que no tienen correspondencia en Mateo están, por un lado, el 25, y por otro, 28 al 32. Vamos por partes.

En cuanto al 25, T. W. Manson *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 142) defiende que formaba parte de «Q» y que representa «un dicho auténtico del Jesús histórico». Sin embargo, la mayoría de los comentaristas modernos tiende a considerarlo como un apunte redaccional de Lucas, que introduce aquí un correctivo a los precedentes vv. 23-24 y repite, en cierta manera, el anterior anuncio de la pasión: «padecer mucho», «ser rechazado» (cf. 9,22). I. H. Marshall *(The Gospel of Luke,* 662) se inclina por la opinión de T. W. Manson. Yo, personalmente, me sumo a los comentaristas modernos, no por fuerza de la mayoría, sino en virtud de mis convicciones.

Las dificultades más serias de todo el episodio son las que plantean los vv. 28-32.

En primer lugar, esos versículos tienen un indudable paralelismo con los precedentes 26-27. Pero resulta que estos últimos proceden indiscutiblemente de «Q» (cf. Mt 24,37-39), mientras que 28-29 no tienen ninguna equivalencia en el Evangelio según Mateo. Eso nos lleva a preguntarnos: ¿Hay alguna razón por la que Mateo hubiera preferido omitir esos dos versículos? De hecho, en otros

textos —tanto canónicos como apócrifos— los ejemplos de Noé y de Lot aparecen estrechamente vinculados (cf. Sab 10,4-8; 3 Mac 2,4-5; TestXIINef 3,4-5; Filón, *De vita Mos.*, 2, 10, nn. 52-56; 2 Pe 2,5-7; cf. D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, 75-83). Esta vinculación literaria de Noé y de Lot y los paralelismos verbales entre 27 y 28 llevan a muchos comentaristas a postular que 26-29 formaban, ya en «Q», una unidad originaria. Véase G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, 365; véase, sin embargo, S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, 277-287.

En segundo lugar, el 31 se considera a veces como paralelo a Mc 13,15-16; procedería, por tanto, de «Mc». (Hay que observar, a este propósito, que Lc 21,20-24 omite toda correspondencia con Mc 13,15-16; véanse nuestras reflexiones tanto en el «comentario» general a 21,5-7 como a 21,20-24.) Pero un análisis atento dejará claras las diferencias: *a)* la fraseología de Lc 17,31 es muy distinta de la de Mc 13,15-16; *b)* el contexto difiere radicalmente, ya que en Marcos se trata de una advertencia relacionada con «el execrable devastador» (Mc 13,14), mientras que Lucas habla de «la manifestación del Hijo de hombre» (Lc 17,26.30); *c)* los destinatarios son en Marcos los habitantes de Palestina («Judea»: Mc 13,14), mientras que en Lucas son los discípulos (cf. Lc 17,22.37). Véase J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, 221.

Por otra parte, la referencia a la mujer de Lot —implícita en 31b: «que no se vuelva a mirar atrás»; explícita en 32: «Acordaos de la mujer de Lot»— forma una «inclusión» con 28-29.

Por consiguiente, habrá que considerar 28-32 como una unidad originaria tomada probablemente de «L» (cf. Introducción general, tomo I, p. 148) y unida por el propio Lucas a la referencia a Noé en virtud de la correlación verbal «en los días de» (26.28).

El 33 corresponde a Mt 10,39; por tanto, pertenece a «Q». Su inserción en este contexto es artificial. Por otra parte, es un «duplicado» de Lc 9,24 (= Mc 8,35; Mt 16,25). Cf. Introducción general, tomo I, p. 145, y «nota» exegética a 9,24 en el volumen II.

Los vv. 34-35, en su versión originaria, es decir, en «Q», venían inmediatamente después de 26-27 (cf. R. Bultmann, HST 117), como lo muestra el paralelismo con Mt 24,40-41. Sobre el 36, véase la respectiva «nota» exegética. El 37 consta de varios elementos: una primera parte (37ab) redaccional del propio Lucas, y otra (37c)

calcada sobre un proverbio procedente de «Q», que tiene su paralelismo en Mt 24,28.

El Evangelio según Tomás conserva una versión distinta del v. 34. El texto copto es el siguiente: «Jesús dijo: 'Dos estarán descansando en una cama; uno morirá, el otro seguirá con vida'» (EvTom 61). La trivialidad del contenido y la inserción de esta máxima en un contexto tan incomprensiblemente extraño como el del evangelio apócrifo, difícilmente pueden representar una formulación más antigua que la del texto canónico; lo más probable es que se trate de una reinterpretación del texto de Lucas.

Desde el punto de vista de historia de las formas, los vv. 32-37, en cuanto unidad, son una colección de dichos de Jesús de carácter «conminatorio-profético» sobre la llegada del (de los) día(s) en que se manifestará el Hijo de hombre. R. Bultmann (HST 122) considera 23-24 como una «predicción de carácter apocalíptico» que, en realidad, no es más que una variante de la manifestación del Reino (20-21). Por su parte, 26-35 son, en su opinión, «dichos conminatorios» sobre la súbita irrupción de la parusía que traerá consecuencias discriminatorias en el seno de la comunidad humana (*op. cit.*, 117). M. Dibelius y V. Taylor no abordan esta problemática, sino que soslayan más bien el episodio.

Personalmente, preferiría calificar 23-24 como «predicción escatológica de carácter conminatorio», a pesar de su escenografía apocalíptica: relámpago, brillo, iluminación del firmamento. Lo que sí se puede decir con seguridad es que no se trata de una mera variante de la manifestación del Reino. La yuxtaposición de estas dos ideas es indiscutiblemente obra de Lucas, pero el contenido de ambas declaraciones es en sí mismo totalmente diverso; la manifestación del Hijo de hombre no se puede identificar con el tema de la llegada del Reino de Dios. Por otra parte, Lucas tiene sumo cuidado en evitar toda referencia al «Mesías» o, específicamente, a su *parousia,* en contraste con Mc 13,21 y Mt 24,3.27.37.39.

El problema fundamental de esta serie de declaraciones está en determinar los motivos que llevaron a Lucas a introducirlas precisamente aquí, en su narración del viaje a Jerusalén, ya que más adelante, en el capítulo 21, va a desarrollar específicamente esos mismos temas. De hecho, si nos fijamos bien, aunque el tema sea fun-

damentalmente idéntico en ambos pasajes, el enfoque es radicalmente distinto. Al parecer, se trata de una anticipación, como en el caso del lamento sobre Jerusalén (13,34-35), pero en distintas circunstancias. Aquí, durante el viaje, las diversas declaraciones de Jesús constituyen una instrucción a sus discípulos, una especie de equipamiento para su futura misión de «testimonio» (véanse en este mismo tomo nuestras reflexiones en el «comentario» general a 9, 51-56). La manifestación del Hijo de hombre (22-37) y la impredecible aparición del reinado (20-21) están aquí sólo superficialmente yuxtapuestas; habrá que esperar a 19,11 para una expresa vinculación entre la llegada del reinado y la inminente entrada en Jerusalén. Para una interpretación distinta, véase H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, 121.

Como muy bien observa R. Bultmann, los vv. 23-24 se refieren a «la persona de Jesús en la intención del evangelista». Es decir, en la mentalidad de Lucas, ese «Hijo de hombre» es concretamente Jesús, que predice lo que va a ser la manifestación de «su día». En cuanto a la historicidad de esas afirmaciones, Bultmann admite expresamente que no son creación de Lucas y que no hay motivos razonables para sospechar que no hubieran sido pronunciadas por el propio Jesús, aunque tal vez se refiriera a algún otro «hijo de hombre» y no precisamente «a su propia persona» (cf. HST 122). Pero, por otra parte, eso plantea la cuestión sobre si realmente el judaísmo contemporáneo creía —y esperaba— en la aparición de una figura apocalíptica, como la del «Hijo de hombre» (cf. Introducción general, tomo I, pp. 349-355). Prescindiendo del tipo de solución que se dé al problema, lo cierto es que en la presentación de Lucas ese «Hijo de hombre», cuyo «día» va a manifestarse con aparato apocalíptico, es el propio Jesús. Y si aún queda alguna duda sobre esa identificación, véase el texto de Hch 1,11bc, donde se dice expresamente que «ese mismo Jesús que ha sido llevado al cielo volverá como le habéis visto marcharse».

Los vv. 26-35 —igualmente «conminatorios»— establecen una relación comparativa entre lo que va a suceder («los días del Hijo de hombre»: 22.26; «su día»: 24) y lo que ocurrió en el pasado («los días de Noé»: 26-27, y «los días de Lot»: 28-32). Las declaraciones constituyen una advertencia no sólo sobre la actitud de vigilancia que exige la imprevista manifestación de esos «días», sino

también sobre su acción discriminatoria con respecto a la humanidad (31-35).

Finalmente, 37b es un dicho autónomo pronunciado, con toda probabilidad, en circunstancias bien distintas de la presente, pero unido aquí a este contexto por sus connotaciones decididamente ominosas. Cf. M. Dibelius, FTG 250, n. 2. Tal vez tenga razón R. Bultmann (HST 102-103.166) al considerar este dicho como un *māšal* («proverbio»), originariamente profano, que se convirtió luego en una palabra del Señor.

Con ocasión de una pregunta de los fariseos (v. 20), Jesús propone a sus discípulos una instrucción bastante pormenorizada no sólo sobre la venida del reinado, sino también sobre las implicaciones de lo que sucederá «en su día», es decir, cuando él mismo se manifieste como «Hijo de hombre» (22.24.26.30.31). El carácter escatológico de la instrucción la convierte en una «advertencia» para que nadie se llame a engaño y saque conclusiones precipitadas sobre el sentido de esa venida. Ante todo, el Hijo de hombre no va a llegar tan pronto como los mismos discípulos desearían (22) ni como ellos podrían imaginárselo (23), sino de improviso, como un relámpago (24). Pero antes el destino del Hijo de hombre deberá llegar a cumplimiento (25). El ritmo de la existencia humana seguirá su curso rutinario hasta que llegue «el día en que se manifieste el Hijo de hombre» (26-30). Y entonces «aquel día» (31), «aquella noche» (34), un juicio discriminatorio se abatirá sobre el ser humano (31-35).

El discípulo tiene que estar atento para no dejarse desviar por falsos profetas empeñados en escudriñar los signos de los tiempos y en predecir la hora y el sitio de la revelación. Cuando llegue el Hijo de hombre no habrá necesidad de agoreros que pronostiquen su venida ni de profetas que detecten su aparición. Llegará de improviso; su manifestación será inequívoca. Eso es precisamente lo que significa la imagen del relámpago. No hay que esperar un resplandor deslumbrante como anuncio de la llegada del Hijo de hombre; se trata, más bien, de una presencia repentina y desconcertante. Pero esa manifestación deberá ir precedida —«antes» (25)— de algo tan inevitable como el sufrimiento y la repulsa, la pasión y muerte del protagonista.

Los vv. 26-32, al comparar «los días del Hijo de hombre» con «los días» de Noé y de Lot, constituyen una advertencia contra la dejadez y desidia de «esta generación». El diluvio acabó con una humanidad despreocupada menos con Noé y su familia; el fuego y el azufre arrasaron la contumacia de Sodoma menos a Lot y su familia. Pues *así será la manifestación* del Hijo de hombre; ese «día» se desencadenará un juicio sobre la humanidad entera, hombres y mujeres. Hay que contrarrestar el ritmo rutinario de la existencia —como «en los días de Noé», como «en los días de Lot»— con una actitud de vigilancia, con una expectativa alerta. No habrá tiempo para recoger las propias posesiones, lo que ha quedado atrás; no habrá vuelta posible. Por consiguiente, estad preparados.

Los vv. 33-35 subrayan el aspecto discriminatorio del juicio que tendrá lugar «aquel día» (31), «aquella noche» (34), es decir, cuando se manifieste el (los) día(s) del Hijo de hombre. El empeño humano por alcanzar la salvación no supone una garantía de éxito: «El que pretenda conservar su vida, la perderá; en cambio, el que la pierda, la recobrará» (33). Se enuncia una máxima, pero no se explica. Únicamente en el contexto de 27-29 puede cobrar sentido: la mera actividad humana —comer, beber, casarse, comprar, vender, plantar, edificar— no asegura la salvación. Y eso vale tanto para el hombre como para la mujer; el juicio no hace distinciones en ese aspecto (34.35). Otro punto que queda sin explicación es por qué se llevan a uno (una) mientras dejan al otro (a la otra). Así de repentina y discriminatoria será la manifestación de «los días del Hijo de hombre». Su revelación, por otra parte, será tan clara e inconfundible como la carroña para el ave de presa. No habrá necesidad de una localización precisa, porque la humanidad entera se verá sometida a juicio.

Jesús dirige sus advertencias no precisamente al discípulo que cree que, por sus méritos, tiene mayor derecho que sus semejantes a experimentar la salvación, sino más bien al que se deja llevar por la rutina inerte de la existencia y sólo en el último momento se da cuenta de la situación desesperada que le amenaza, y se pone a gritar: «¿Qué tengo que hacer para salvarme?» Véase T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 144.

Esta instrucción sobre «los días del Hijo de hombre», con su

sombría tonalidad escatológica, es una adición del propio Lucas ante el evidente retraso de la parusía. Y al colocarla precisamente aquí, dentro de su narración del viaje a Jerusalén, Lucas transforma esa advertencia en una instrucción de Jesús a sus discípulos, a sus acompañantes; la perspectiva escatológica tiene una serie de implicaciones para la existencia cristiana. Cf. Hch 14,22. Más adelante, en el capítulo 21, el ministerio de Jesús en Jerusalén terminará con una visión más completa y pormenorizada del horizonte escatológico. Y, entonces, al protagonista ya sólo le quedará afrontar su propio destino.

NOTAS EXEGETICAS

v. 22. *A sus discípulos les dijo*

Lucas emplea, una vez más, su construcción típica: *eipen de* («y dijo», «pero dijo») con la preposición *pros* («hacia», «a») y acusativo *(tous mathētas* = «los discípulos»). Cf. Introducción general, tomo I, p. 195.

Llegará un tiempo

Literalmente, «vendrán días». La misma fórmula *(eleusontai hēmerai)* apareció ya anteriormente en 5,35 (véase la respectiva «nota» exegética) y volverá a salir en 21,6, como adición al texto correspondiente de Marcos (Mc 13,2). Cf. Lc 19,43 *(hēxousin hēmerai* = «llegarán días»); 23, 29 *(erchontai hēmerai* = «vienen días»). Los LXX, en su traducción de textos proféticos, usan la misma fórmula, pero en presente (cf. Am 4,2; Jr 7,32; 16,14; Zac 14,1; etc.).

Desearéis ver

«Ver», en sentido físico de «observar», «comprobar por cálculos o signos». Jesús alude a su respuesta a los fariseos e indirectamente a las aspiraciones de sus contemporáneos (tal vez incluido el propio evangelista). Cf. Ap 6,10. Según J. Jeremias *(Die Sprache des Lukasevangeliums,* 250), el uso de *epithymein* («desear») seguido de infinitivo —aquí, *idein* («ver»)— es signo de formulación prelucana.

Uno de los días del Hijo de hombre

El sentido de la expresión es verdaderamente difícil. El problema se debe, en parte, a las fluctuaciones del texto entre el plural *hēmerai* («días») y el singular *hēmera* («día») y a la transformación en *nyx* («noche») en el 34 («aquella noche»). El singular («día») parece referirse

a lo que se expresa en Hch 1,11 con el verbo *eleusetai* («volverá»), es decir, una referencia a la «parusía» de Jesús, aunque el término *parousia* no aparece jamás en Lucas. Pero, entonces, ¿qué significa la expresión plural: «los días del Hijo de hombre»? ¿Todo un período? Y en ese caso, ¿cómo hay que interpretar la mención de «uno de» esos días? La solución más probable parece ser el postulado de que el propio Lucas transformó el singular, «el día», en la expresión plural, «los días del Hijo de hombre», para establecer un paralelismo con «los días de Noé» (26) y «los días de Lot» (28); complementariamente, introdujo *mia tōn* («uno de» los días), expresión típica de Lucas. Cf. Introducción general, tomo I, pp. 203-204.

Aparte de esta explicación, reseñamos otras interpretaciones:

a) El cardinal «uno» —aquí, *mia,* por referirse al femenino *hēmera*— debe entenderse como ordinal: «primero». Así se usa en los LXX (cf. Gn 1,5; Nm 1,1; Esd 10,17) e incluso en el Nuevo Testamento (cf. Mc 16,2; Lc 24,1; Hch 20,7). Véase A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 407; cf. BAGD 231-232. Eso daría particular relieve al «día» mismo de la revelación.

b) El acusativo *mian* se debe interpretar como una traducción incorrecta del arameo *laḥdā',* adverbio que significa «mucho», «muy», «intensamente», y que está formado por la preposición *le* y *ḥada'* («uno/una»); la preposición *le* se interpretó erróneamente como signo del acusativo *(le ḥada'* = «a uno»). La traducción correcta debería ser: «Desearéis intensamente ver los días del Hijo de hombre». Así lo interpreta C. C. Torrey, *The Four Gospels: A New Translation* (Nueva York 1933) 312; también le sigue T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 142. Pero la explicación parece excesivamente rebuscada.

c) La expresión numeral debería interpretarse en el sentido de «siquiera uno», «al menos uno». Cf. B. Rigaux, *La petite apocalypse de Luc (XVII, 22-37),* 410. Pero la propuesta es excesivamente dudosa.

d) El numeral debe entenderse en su sentido propio: «uno»; pero la expresión «los días del Hijo de hombre» es un calco de la formulación rabínica: «los días del Mesías», con la que se designaba la era mesiánica (cf. Ber., 1, 5; Str.-B., 2, 237; 4, 826-829). Ahora bien: ¿cuál es la antigüedad de esa formulación rabínica? El peligro es que si introducimos esta idea en la formulación lucana («los días del Hijo de hombre») no haremos más que complicar el problema. No es, en modo alguno, evidente que la perspectiva de Lucas presuponga todo un período de tiempo durante el cual el Hijo de hombre ejercería una especie de reinado.

Por eso, toda especulación sobre si «uno de los días» se refiere concretamente al primero, o al definitivo, es absolutamente inútil. El significado se centra, indiscutiblemente, en el carácter repentino e inequívoco de la manifestación del Hijo de hombre y en su efecto discriminatorio sobre la humanidad. Cf. 9,51, con su referencia a «los días de su asunción»; véase la respectiva «nota» exegética.

El códice D, con su adición del demostrativo *toutōn* («de estos»), especifica claramente «uno de *estos* días del Hijo de hombre».

Hijo de hombre

Sobre el uso y significado del título, véase en volumen II la «nota» exegética a 5,24; cf., igualmente, nuestras reflexiones en la Introducción general, tomo I, pp. 349-354. El título volverá a salir en 24.26.30. Según las determinaciones del contexto, la manifestación va a tener carácter «judicial».

Pero no lo veréis

La expresión no quiere decir que los discípulos no van a vivir tanto como para verlo o que ese «día» no llegará jamás. El sentido es, más bien, que la llegada de ese día no podrá ser objeto de «observación» física o de «comprobación por cálculo o por signos» (v. 20) ni aparecerá como respuesta a expectativas individuales. Jesús empieza su instrucción con un horizonte negativo.

v. 23. *Alguien os dirá*

Literalmente, «y os dirán». Lo mismo que en el precedente v. 21, la construcción con la tercera persona del plural confiere a la frase su significado indefinido.

Jesús pone en guardia a sus discípulos sobre las seducciones que indudablemente les asaltarán durante el «tiempo de la Iglesia».

«*Mira, está allí*», *o* «*Mira, está aquí*»

La traducción que damos en el epígrafe corresponde al texto de P^{75} y del códice B: *idou ekei ē idou hōde*. El resto de los manuscritos ofrece una multiplicidad de variantes —demasiadas para enumerarlas en esta nota— que no afectan sustancialmente al sentido de la expresión, excepto las que introducen *ho christos* («el Mesías») como punto de referencia; pero sin duda esas variantes son meros intentos de armonización con Mc 13,21. Véase TCGNT 166-167 y el aparato crítico de Nestle-Aland.

Podríamos comparar esta formulación deíctica con las reacciones que, según dice Flavio Josefo, circulaban en Palestina poco antes de la

destrucción de Jerusalén (cf. *Bell.*, VI, 5, 14, nn. 310-315). Véase también Tácito, *Hist.*, 5, 13.

No vayáis, no os precipitéis a alcanzarlo

Equivale prácticamente a «rechazad toda clase de seducciones; vuestra salvación no depende del vaivén de pronósticos arbitrarios sobre el sitio concreto de la revelación».

Algunos códices minúsculos (f^1) y las versiones siríacas leen: «No (les/lo) creáis». Otros manuscritos —P^{75}, códice B y los pertenecientes a f^{13}— omiten *apelthēte mēde* («vayáis, ni/no») y leen simplemente *me diōxēte* («no os precipitéis a alcanzar[lo]»). Cf. 21,8: «No los sigáis».

v. 24. *Brilla*

Lucas emplea el verbo *lampei,* mientras que Mateo (Mt 24,27) escribe *phainetai,* que es probablemente el verbo original de «Q». T. W. Manson *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 142) estudia las variantes de las dos traducciones griegas Dn 12,3: el hebreo *zāhar* se traduce, en los LXX, por *phainein;* en cambio, en Teodoción, por *lampein.* Las palabras finales con las que se cierra la «visión terrible» de Daniel (caps. 10-12) son las siguientes: «Los maestros brillarán como brilla el firmamento, y los que convierten a los demás, como estrellas, perpetuamente» (12,3).

De un extremo a otro

La frase original es difícil, ya que la construcción *ek tēs hypo ton ouranon eis tēn hyp' ouranon* es elíptica y hay que sobrentender algún término femenino con los respectivos artículos y preposiciones; por ejemplo: *ek tēs gēs / eis tēn gēn* («de la tierra / a la tierra»), o *ek tēs meridos / eis tēn merida* («de la parte / a la parte»), o *ek tēs chōras / eis tēn chōran* («de la región / a la región»). En este caso, la traducción literal sería: «desde la región/tierra/parte bajo el cielo hasta la región/tierra/parte bajo el cielo». La frase preposicional *ek tēs hypo ton ouranon* sale en los LXX (Éx 17,14: «Borraré la memoria de Amalec bajo el cielo»; el sentido parece ser: «Borraré ... de la faz de la tierra»). Véase TestXIILev 18,4.

Probablemente es una manera de describir las culebrinas del relámpago en su zigzaguear por el firmamento. En su pasado correspondiente, Mateo opera una simplificación: «porque igual que el relámpago sale del levante y brilla hasta el poniente, ...» (Mt 24,27). Lo más probable es que Mateo haya modificado la expresión original de «Q», conservada en la formulación de Lucas.

Así será el Hijo de hombre

La manifestación del Hijo de hombre será tan repentina y brillante como la aparición del relámpago en el firmamento.

En su día

En la edición crítica de Nestle-Aland y en la UBSGNT la frase va entre corchetes, porque hay manuscritos importantes —P^{75} y códices B, D— y versiones antiguas —VL y versión sahídica— que la omiten; pero incluyen la frase el resto de los manuscritos (códices ℵ, A, L, R, W, Θ, Ψ, $f^{1.13}$ y la tradición textual «koiné»). La omisión se puede explicar como resultado de una distracción del copista, que cometió un «homeoteleuton», es decir, saltó de la terminación *-pou* (*anthrōpou* = «de hombre») a la terminación *-tou* (del pronombre *autou* = «su», «de él»). Véase TCGNT 167.

v. 25. *Pero antes*

La fórmula *prōton de* es característica de Lucas. Véase J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 268. Cf. Lc 9,61.

Tiene que padecer mucho y ser rechazado

La formulación coincide, casi a la letra, con Lc 9,22 (véanse en volumen II las respectivas «notas» exegéticas). Cf. 24,26. Sobre el verbo impersonal *dei* («tiene que», «es necesario»), cf. Introducción general, tomo I, p. 302. El «sufrimiento», que tiene que preceder a la revelación del «día del Hijo de hombre», tiene una clara correspondencia en la vida de los discípulos según el testimonio de Pablo (y Bernabé) en Hch 14,22: «tenemos que pasar por muchas tribulaciones para entrar en el Reino de Dios».

Por esta generación

Véanse las «notas» exegéticas a 7,31; 9,41. En el primer anuncio de la pasión (9,22) se especifican varias categorías de personas: «ancianos», «sumos sacerdotes», «doctores de la ley»; aquí, en cambio, la formulación es genérica y de mucho mayor alcance.

Sobre la preposición *apo* (literalmente, «desde»), en lugar de *hypo* («por», en sentido agente), véase en volumen II la «nota» exegética a 1,26.

v. 26. *En los días de Noé*

Véase 1 Pe 3,20. Sobre Noé, el justo, la gran figura de la época anterior a los patriarcas, véase en volumen II la «nota» exegética a 3,36. El judaísmo contemporáneo presentaba a Noé como un modelo de justicia, de

rectitud (cf. 1QapGn 6,2: «Durante todos mis días he caminado en la verdad»). Cf. 2 Pe 2,5: «Noé, el pregonero de la rectitud»; véase WA 162. En contraste con la figura señera de la Antigüedad, sus propios contemporáneos, cuya vida despreocupada se describe en el versículo siguiente (27), se presentan como antecesores de «esta generación» (25).

v. 27. *Comían, bebían, los hombres se casaban,*
las mujeres contraían matrimonio

La existencia monótona, indolente, rutinaria de los contemporáneos de Noé se describe con verbos en imperfecto, unidos asindéticamente. Su actividad, en sí, no es mala; simplemente, es lo normal, lo corriente, lo consabido. Sin embargo, denota una «corrupción», como eco de Gn 6, 11-12: «La tierra estaba corrompida ante Dios y llena de crímenes. Dios vio la tierra corrompida porque todos los vivientes de la tierra se habían corrompido en su proceder». Cf. 2 Pe 2,5: «aquel mundo de impíos».

La yuxtaposición asindética de verbos al comienzo de frase —igual que en el siguiente 28b— no es característica de Lucas, sino, más bien, un signo de la tradición prelucana. Véase J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 268-269.

Hasta el día en que Noé entró en el arca

Referencia explícita a Gn 7,7: «Noé entró en el arca con sus hijos, con su mujer y con sus nueras». Cf. 1 Pe 3,20; 2 Pe 2,5, con su mención concreta de «ocho personas».

Llegó el diluvio y acabó con todos

Cf. Gn 7,10: «Pasados siete días, vino el diluvio sobre la tierra»; Gn 7, 21: «Y perecieron todos los seres vivientes que se mueven en la tierra: aves, ganado y fieras y todo lo que bulle en la tierra, y todos los hombres».

v. 28. *En los días de Lot*

Lot era hijo de Harán, el hermano menor de Abrán (Gn 11,27). En compañía de su abuelo, Téraj, se trasladó en primer lugar a Jarán, procedente de Ur, y luego acompañó a Abrán desde la alta Mesopotamia hacia el país de Canaán (Gn 11,31; 12,4). La primera etapa les llevó hasta Siquén (Gn 12,6), desde donde continuaron hasta las cercanías de Betel (Gn 12,8), antes de trasladarse a Egipto (Gn 12,10). A su vuelta de Egipto, se establecieron otra vez en Betel (Gn 13,3). Pero, al poco tiempo, Lot se separó de Abrán, su tío, bien porque la tierra no daba para mantener las inmensas posesiones de ambos (Gn 13,6), o por las

disputas entre sus respectivos pastores (Gn 13,7-8). Abrán se quedó en Canaán, mientras que Lot fue a establecerse en el valle del Jordán (Gn 13,11), extendiendo sus tiendas hasta Sodoma (Gn 13,12), cuyos habitantes «eran unos malvados y pecaban gravemente contra el Señor» (Gn 13,13). Con el tiempo, ante la corrupción de Sodoma, el Señor urgió a Lot y a su familia a que abandonaran la ciudad pecadora (Gn 19,15); salieron y se establecieron en una pequeña ciudad del mismo valle, en Zoar (= «La Pequeña»: Gn 19,20-23).

Una versión contemporánea de la historia de Abrahán y Lot puede verse en 1QapGn 20,11-22,11.

Comían, bebían, compraban, vendían, plantaban, edificaban

También aquí, seis verbos en imperfecto, asindéticamente unidos, describen la existencia de los contemporáneos de Lot. Como en el pasaje precedente —los «días de Noé»—, ninguno de los verbos hace referencia explícita al grave pecado de Sodoma, como se cuenta en las narraciones del Génesis. Pero, al menos, queda apuntada la despreocupación reinante en una vida tan anodina como la de aquella sociedad.

Algunos de estos verbos salen también en otros pasajes de la narración evangélica de Lucas como desviaciones —o, por lo menos, distracciones— de lo que realmente debería ser una existencia humana: por ejemplo, «comprar» (cf. Lc 14,18-19); «comer», «beber», «edificar» (cf. 12,18-19); «vender» (cf. 19,45). Véase, a este propósito, el grafismo de Ezequiel en su descripción del «delito» de Sodoma, como hermana de Samaría (Ez 16,46-52, especialmente v. 49).

v. 29. *El día en que Lot abandonó Sodoma*

En Gn 19,16-17, Lot pretende demorar su marcha; pero los «visitantes»: v. 12; «ángeles»: v. 15, tienen que agarrarles de la mano a él, a su mujer y a sus dos hijas para conducirles fuera de la ciudad. Véase, en el vol. II, la «nota» exegética a 4,35.

Sodoma

Una de las «ciudades del valle» (cf. Gn 13,12) por donde fluye el río Jordán. Después de que Lot se hubiera establecido en Sodoma, el rey de la ciudad, Berá, recibió el ataque de Codorlahomer, rey de Elam, con sus aliados (Gn 14,1-2). En su huida de la batalla, Berá cayó en uno de los pozos de asfalto que proliferaban en Valsidín (Gn 14,10). Los vencedores entraron a saco en la ciudad, y, entre los prisioneros, se llevaron también a Lot, sobrino de Abrán (Gn 14,11-12).

La localización de Sodoma es desconocida; pero, por lo general, se

admite que estaba situada al sur de la península de Lisán, una lengua de tierra que se adentra en el Mar Muerto por la costa oriental del lago. Véase F. G. Clapp, *The Site of Sodom and Gomorrah:* AJA 40 (1936) 323-344; J. P. Harland, *Sodom and Gomorrah: The Location and Destruction of the Cities of the Plain:* BA 5 (1942) 17-32; 6 (1943) 41-54; M. J. Dahood, *Eblaite and Biblical Hebrew:* CBQ 44 (1982) 1-24, especialmente, 17-18.

Fuego y azufre

Véase el texto de Gn 19,24: «El Señor, desde el cielo, hizo llover azufre y fuego sobre Sodoma y Gomorra. Arrasó aquellas ciudades y toda la vega con los habitantes de las ciudades y la hierba del campo».

La combinación «fuego y azufre» es frecuente en el libro del Apocalipsis (cf. Ap 9,17-18, con la adición de «humo»; 14,10; 19,20; 20,10; 21,8). Cf. Filón, *De vita Mos.,* 2, 10, n. 56. Los fenómenos sísmicos que acompañan al terremoto o a la erupción volcánica, según las antiguas descripciones, se transformaron, poco a poco, en elementos descriptivos de la barroca escenografía apocalíptica, a la vez que se consideraban como medios de destrucción de una tierra o incluso de los apóstatas y de los pecadores. Cf. Dt 29,23; Job 18,15; Sal 11,6; Is 30,33; Ez 38,22. Véase, igualmente, 3 Mac 2,5. La secuencia «fuego y azufre» responde al texto del P^{75}, de los códices ℵ, B, L, R, Ψ, 063, f^{1} y la tradición textual «koiné»; en cambio, los códices A, D, K, W, Θ, f^{13} leen «azufre y fuego», probablemente a imitación de Gn 19,24 (LXX).

v. 30. *Lo mismo sucederá*

Sobre la expresión adverbial *kata ta auta,* véase 6,23.26 (con sus respectivas «notas» exegéticas). Algunos manuscritos —$P^{75(?)}$, códices $ℵ^{+}$, A, L, W, Θ, $f^{1.13}$ y la tradición textual «koiné»— leen: *kai tauta estai* («Y esto/estas cosas sucederá[n]»); con lo que la amenaza es mucho más específica.

Se manifieste

El Evangelio según Mateo, en su pasaje correspondiente (Mt 24,39), hace referencia explícita a la «parusía»: «Así será también la venida *(parousia)* del Hijo de hombre». Lucas emplea el verbo *apokalyptetai* («se revela», «se manifiesta»), de la misma familia que el sustantivo *apokalypsis* («manifestación», «revelación»), que, en 1 Cor 1,7, alude expresamente a la «parusía»: «mientras aguardáis la manifestación *(apokalypsin)* de nuestro Señor Jesucristo». Aunque Lucas tiene sumo cuidado en evitar el término *parousia* («presencia», «llegada») —como aquí, por ejemplo—, el uso del verbo *apokalyptein* demuestra que, en su men-

talidad, «los días del Hijo de hombre» tienen el mismo significado que lo que otros autores del Nuevo Testamento designan con la palabra «parusía».

v. 31. *En la azotea*

La estructura típica de la casa mediterránea termina en un tejado plano —terraza, azotea— al que se accede generalmente por una escalera exterior.

Que no baje a recogerlas

El interesado debe escapar de la terraza por la escalera de acceso y marcharse inmediatamente, sin entrar en la casa a recoger sus posesiones.

Que no se vuelva a mirar atrás

Literalmente: «que no vuelva a (recoger) lo que (queda) atrás». La frase *mē epistrepsatō eis ta opisō* alude a la historia de la mujer de Lot, que «se volvió a mirar atrás y se convirtió en estatua de sal» (Gn 19,26), en «monumento al alma incrédula» (Sab 10,7). Flavio Josefo afirma haber visto con sus propios ojos aquella estatua, que todavía se conservaba en pie (cf. *Ant.* I, 11, 4, n. 203). Aun hoy día, ciertas tradiciones locales de la región de Gebel Usdum siguen denominando «mujer de Lot» a algunas formaciones rocosas de cristal salino que se asemejan a una figura humana. Véase IDB 3, 163. Cf. Lc 9,62, donde la expresión *blepein eis ta opisō* («mirar atrás/a lo que está detrás») tiene otro significado.

v. 32. *Acordaos de la mujer de Lot*

A primera vista, la recomendación de Jesús parecería ser una cita de la precedente alusión al Génesis; pero, en realidad, el texto de los LXX dice únicamente: *he gynē autou* («su mujer»: Gn 19,26).

v. 33. *Conservar su vida*

Literalmente: «conservar para sí su alma» *(tēn psychēn autou peripoiēsasthai).* Cf. 9,24 y las respectivas «notas» exegéticas. En su contexto actual, la máxima implica una necesidad de vigilancia y un serio interés por la existencia como valor supremo.

La recobrará

Literalmente: «infundirá vida (a su alma)», es decir, se mantendrá vivo. En la formulación de «Q», esta máxima venía inmediatamente después de la referencia a Noé (26-27); ahora, en cambio, en el contexto de Lucas, va asociada con lo siguiente (34-35), es decir, con el juicio discrimi-

natorio, que tendrá lugar cuando se manifieste el Hijo de hombre (cf. v. 30).

v. 34. *Mirad lo que os digo*

Literalmente: «os digo» *(legō hymin).* Sobre esta fórmula, véase 7,9. La construcción gramatical no es sólo asindética, sino que, además, es contraria a la estilística de Lucas. Véase J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 106.

Dos en un mismo diván

Traducimos *klinē* como «diván», por su posible referencia a un banquete. Pero la mayoría de los autores traducen «cama», entendiendo el número «dos» —*dyo,* en sí, no tiene género— como referencia al marido y a la mujer (cf. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 409; G. B. Caird, *The Gospel of St. Luke,* 200, y otros muchos). Sin embargo, a continuación se especifica: *ho heis/ho heteros* («uno»/«otro»), ambos en masculino, y, además, entre 34 y 35 parece establecerse un contraste entre hombres (34) y mujeres (35). La distinción tiene que provenir de «Q», como lo demuestra Mt 24,40-41: «Dos —probablemente, hombres— estarán en el campo; a uno se lo llevarán, al otro le dejarán. Dos —indudablemente, mujeres, ya que todas las formas gramaticales van en femenino— estarán moliendo; a una se la llevarán; a la otra, la dejarán».

A pesar de la interpretación de J. Ernst *(Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt,* 491), no parece probable que la expresión «aquella noche» aluda a la creencia del judaísmo contemporáneo sobre la llegada del Mesías durante la «noche» de Pascua. Pero esa creencia, ¿existía verdaderamente ya en tiempos de Jesús, o pertenece, más bien, a época más tardía del judaísmo?

A uno se lo llevarán y al otro le dejarán allí

Literalmente: «el uno será llevado y el otro será dejado». Hay una clara ambigüedad en el significado preciso de estos dos verbos: *paralambanesthai* («ser llevado/tomado») y *aphiesthai* («ser dejado»). El primero podría significar que uno de los individuos «es arrebatado» *(paralambanesthai),* es decir, liberado de la destrucción o incluso «llevado» al Reino, mientras que el segundo individuo «queda abandonado» *(aphiesthai)* a su suerte, es decir, sometido al juicio. Cf. G. Delling, TDNT 4, 13. Pero también podrían significar que «uno» de los dos hombres «es llevado» a juicio, mientras que el «otro», el compañero, «es dejado» allí, excluido de la condena. La primera interpretación parece preferible, so-

bre todo por los ejemplos de Noé y de Lot, uno «llevado» al arca y el otro «llevado» fuera de la ciudad maldita.

El uso de la voz pasiva puede entenderse, en ambos casos, en sentido «teológico», o sea, como referencia al carácter discriminatorio del «juicio de Dios».

v. 35. *Dos mujeres estarán moliendo juntas*

En la traducción especificamos «mujeres» —aunque no aparecen en el texto— por la presencia del participio femenino *alethousai* («moliendo»). Para manejar un molino de los de entonces se necesitaban, al menos, dos personas, a no ser que se empleara un animal para esas tareas. Véase la «nota» exegética a 17,2, sobre la «piedra de molino».

En cuanto a la frase preposicional *epi to auto,* que hay que traducir por un adverbio: «juntamente», véase Hch 1,15; 2,1.44.47; 4,26. Entre los demás evangelistas, Mateo es el único que emplea esta expresión, y eso sólo una vez (Mt 22,34).

(v. 36)

Algunos manuscritos —D, *f*[13], 700— añaden una frase que, tradicionalmente, se ha considerado como v. 36: «Dos estarán en el campo, uno *(heis:* masculino) será llevado y el otro *(ho heteros:* masculino; aunque la familia manuscrita *f*[13] lo pone en femenino) será dejado». Pero todos los manuscritos importantes omiten la adición; véase el texto de P[75] y de los códices ℵ, A, B, L, W, Δ, Θ, Ψ, *f*[1]. Aparte de la casi unánime tradición textual, hay razones internas para rechazar esa variante; no sólo revela una armonización con Mt 24,40, sino que, además, destruye la simetría de composición. Véase TCGNT 168.

v. 37. *Los discípulos le preguntaron*

Literalmente: «Y respondiendo *(apokrithentes:* plural, sin especificación del sujeto), le dicen (en presente histórico)». Sobre el participio de aoristo *apokrithentes* —o *apokritheis*— véase Introducción general, t. I, p. 193; sobre el uso lucano de un presente histórico *(legousin* = «dicen») en un texto de composición personal, véase *ibíd.,* p. 183.

¿Dónde, Señor?

La pregunta tiene, desde luego, carácter irónico, ya que inquiere sobre uno de los aspectos descartados anteriormente (23) por el propio Jesús; ni el «dónde» (23) ni el «cuándo» (20) deben ser objeto de pregunta. La incomprensión de los discípulos adquiere particular importancia. Sobre el vocativo *kyrie* («¡Señor!»), véase en vol. II las «notas» exegéticas a 5,8.12.

Donde están los despojos,
allí se reunirán los buitres

Literalmente habría que traducir *sōma* por «cuerpo», y *aetos* por «águila», como explicaremos a continuación

En la respuesta de Jesús parece traslucirse una cierta impaciencia, en realidad, el proverbio deja zanjada la cuestión Cf 22,38b «¡Basta ya!» En la redacción de Mateo, el contexto de la máxima es diferente (cf Mt 24,28), probablemente hay que atribuir a Lucas esa transposición, con la que el discurso llega a su punto culminante El significado del proverbio admite dos interpretaciones. *a)* Donde hay carroña aparecerán inevitablemente los buitres, los días del Hijo de hombre se manifestarán inevitablemente *b)* Se sabe dónde está la carroña por el revoloteo de buitres en el firmamento, los días del Hijo de hombre se detectarán de esa manera La más adecuada parece ser la primera interpretación

Ya en el griego clásico, el sustantivo *sōma* («cuerpo») puede significar «cadáver», «despojos», y lo mismo ocurre en el período helenístico (cf Filón, *De Abr*, 44, n 258, Flavio Josefo, *Bell* VI, 5, 1, n 276, *Ant* XVIII, 6, 10, n 236) Véase Lc 23,52 55, 24,3 23, Hch 9,40 Mateo, en cambio, usa el término más corriente *ptōma* («cadáver» Mt 24,28) Según J Jeremias *(Die Sprache des Lukasevangeliums,* 270), Lucas evita conscientemente el sustantivo *ptōma,* por considerarlo menos estilístico

Desde los comienzos de la lengua griega, el término *aetos* designaba el «águila», dominadora del espacio y de una rapidez increíble Cf Ap 4,7, 8,13, 12,14 Aunque los tratadistas antiguos conocían las diferencias entre un «águila» y un «buitre» (cf Aristóteles, *Hist anim*, 9, 32, n 618a, Plinio, *Hist nat* X, 3, 6-8), no era tan fácil distinguirlos en pleno vuelo El texto de Job 39,30b parece referirse a un proverbio semejante al que nos ocupa «donde hay carroña, allí está ella (el águila)» El hebreo *nešer* (cf Job 39,27) se traduce invariablemente, en los LXX, por *aetos* («águila»), el término que emplea aquí Lucas G R Driver *(Birds in the Old Testament* PEQ 87 [1955] 5 20, espec 8-9) identifica el hebreo *nešer* con el «grifo» mitológico y distingue el «águila» del «buitre» por la diversidad de sus presas. animales vivos (el águila), carroña (el buitre)

Cabe, dentro de lo posible, que con el término *aetos* se haga velada referencia a las «águilas» imperiales que las legiones romanas portaban como enseña Flavio Josefo escribe «Después (venían) las enseñas *(sēmaiai)* en torno al águila *(aetos),* que, en el ejército romano, va en cabeza de cada legión, porque es la reina, la más majestuosa de todas las aves» *(Bell* III, 6, 2, n 123)

Allen, H. J., *The Apocalyptic Discourse in S Luke XVII.* Expos 9/4 (1925) 59-61.
Ashby, E., *The Days of the Son of Man·* ExpTim 67 (1955-1956) 124-125.
Borsch, F. H., *The Son of Man in Myth and History* (Londres-Filadelfia 1967) 307-308, 343, 347-357, 380-382, 399.
Bover, J. M., *Desearéis ver uno de los días del Hijo de hombre (Luc 17,22),* en *Valoración sobrenatural del «cosmos»: La inspiración bíblica Otros estudios.* XIV Semana bíblica española, 21-26 sept. 1953 (Madrid 1954) 391-397.
Brunec, M., *Sermo eschatologicus* VD 30 (1952) 214-218, 265-277, 321-331; 31 (1953) 13-20, 83-94, 156-163, 211-220, 282-290, 344-351
Colpe, C , *«Ho huios tou anthrōpou»,* en TDNT 8, 430-461
Geiger, R., *Die lukanischen Endzeitreden Studien zur Eschatologie des Lukas Evangeliums* (Berna-Francfort 1973).
Higgins, A J. B , *Jesus and the Son of Man* (Filadelfia 1964) 82 91.
Hoffmann, P , *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster 1972) 37-42, 44, 269, 284.
Kummel, W. G., *Promise and Fulfilment· The Eschatological Message of Jesus* (Naperville Ill 1957) 29, 36-39, 43-45, 70-71, 79, 91, 154
Leaney, R , *The Days of the Son of Man (Luke xvii 22)* ExpTim 67 (1955-1956) 28-29.
Léon-Dufour, X., *Luc 17,33* RSR 69 (1981) 101-112.
Lührmann, D , *Die Redaktion der Logienquelle* (Neukirchen-Vluyn 1969) 71-83.
— *Noah und Lot (Lk 17 26-29) — Ein Nachtrag* ZNW 63 (1972) 130-132.
Marchi, J. de, *«Ubicumque fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilae» (Mt. 24,28; Lc. 17,37)* VD 18 (1938) 329 333
Meyer, D., *«Polla pathein»* ZNW 55 (1964) 132.
Pesch, R , *Naherwartungen Tradition und Redaktion in Mk 13* (Düsseldorf 1968) 112, 147-148
Powell, W , *The Days of the Son of Man* ExpTim 67 (1955-1956) 219.
Rigaux, B , *La petite apocalypse de Luc (XVII, 22-37),* en *Ecclesia a Spiritu Sancto adocta, «Lumen gentium», 53 Mélanges théologiques.* Hom. a Mons. Gérard Philips (Gembloux 1970) 407-438
Schlosser, J., *Les jours de Noé et de Lot À propos de Luc, xvii, 26-30·* RB 80 (1973) 13-36.
Schnackenburg, R , *Der eschatologische Abschnitt Lk 17,20-37,* en *Mélanges bibliques* Hom a Béda Rigaux, ed por A Descamps/A. de

Halleux (Gembloux 1970) 213 234, reeditado en *Schriften zum Neuen Testament* (Munich 1971) 220-243.

Schneider, G., *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium* (Stuttgart 1975) 42-46.

Schulz, S , *Q Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zurich 1972) 277-287, 444-446.

Todt, H E , *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (Londres-Filadelfia 1965) 48-52, 104-108.

Vielhauer, P., *Aufsatze zum Neuen Testament* (Munich 1965) 74-76, 108-110.

Zmijewski, J , *Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,5 und Lk 17,20-37* (Bonn 1972) 326-540.

— *Die Eschatologiereden Lk 21 und Lk 17 Überlegungen zum Verstandnis und zur Einordnung der lukanischen Eschatologie* BibLeb 14 (1973) 30-40

116. *PARABOLA DEL JUEZ INJUSTO*
(18,1-8)

[1] Entonces Jesús les propuso una parábola sobre la necesidad de orar siempre, sin desanimarse jamás:

[2] —*En una ciudad había un juez que ni temía a Dios ni* respetaba a hombre. [3] En la misma ciudad había una viuda que no hacía más que presentarse a él para rogarle: «Hazme justicia frente a mi adversario». [4] Por bastante tiempo el juez rechazó sus demandas, pero después pensó: «Aunque no temo a Dios ni respeto a hombre, [5] ya que esta viuda no deja de molestarme, voy a hacerle justicia, no sea que siga viniendo a importunarme».

[6] Y el Señor añadió:

—Escuchad lo que dice este juez injusto. [7] Pues Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos que le gritan día y noche?, o ¿les dará largas? [8] Os digo que les hará justicia sin tardar. Pero cuando venga el Hijo de hombre, ¿encontrará esa fe en la tierra?

COMENTARIO GENERAL

Inmediatamente después de la instrucción escatológica de Jesús sobre «los días del Hijo de hombre» (17,22-37), Lucas añade una parábola —la del juez injusto (18,1-8)— para reforzar el sentido de toda esta presentación. Pero el episodio no se reduce a una parábola; en realidad, hay otros elementos que guardan relación no sólo con la parábola propiamente dicha, sino incluso con el episodio precedente. Determinar ese sistema de relaciones es lo que ha provocado mayor debate entre los más diversos comentaristas.

Algunos se preguntan si este pasaje no es en realidad un complemento de la instrucción escatológica precedente (17,22-37); así podría deducirse de la mención del «Hijo de hombre» en 8b. Véanse W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 338-348; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 354 (aunque él mismo estudia los vv. 1-8 por separado y no conjuntamente con 17,20-37). En cual-

quier caso, las conexiones de 18,1-8 con el episodio anterior son extremadamente débiles, y, por otra parte, la relación del v. 1 y de 7-8 con la parábola propiamente dicha (2-6) puede resultar más arbitraria de lo que podría parecer a primera vista.

El v. 1 tiene todas las características de una composición personal de Lucas: fórmula introductoria (*elegen de parabolēn autois ... legōn* = «les decía una parábola ... diciendo»; cf. 6,39 y 21,29) y énfasis particular en la oración constante (véase Introducción general, tomo I, pp. 411-416). Cf. R. Bultmann, HST 334-335; G. Delling, *Das Gleichnis vom gottlosen Richter,* 206-207; W. Ott, *Gebet und Heil: Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie,* 19; J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 33, 124. La impresión que da este versículo es que se ha compuesto deliberadamente por su relación con el v. 8b.

La parábola propiamente dicha comprende, por lo menos, los vv. 2-5; su proveniencia es, sin género de dudas, la fuente particular «L». Los vv. 6-8 son una serie de conclusiones de diverso tipo o diferentes aplicaciones de la parábola derivadas también de «L» (cf. Introducción general, tomo I, p. 148). El 8b —«cuando venga el Hijo de hombre, ¿encontrará esa fe en la tierra?»— se acepta, casi unánimemente, como adición del propio Lucas. Pero cabría preguntarse por qué está precisamente aquí y no más bien como conclusión del episodio sobre «los días del Hijo de hombre» —por ejemplo, después del 35— en vez de la pregunta de los discípulos: «¿Dónde, Señor?», y la correspondiente respuesta de Jesús: el proverbio sobre los buitres (37). A primera vista, el 8b podría ser una espléndida conclusión de la instrucción escatológica precedente. Sin embargo, es probable que precisamente por estar donde está, es decir, en 8b, como final de la parábola, haya condicionado la composición del v. 1 con su insistencia en «la necesidad de orar siempre, sin desanimarse jamás». Cf. R. Bultmann, HST 193; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte,* 36-37; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 212; W. Ott, *Gebet und Heil: Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie,* 32-34.

El problema fundamental de este episodio consiste en determinar exactamente los límites de la parábola o —lo que es lo mismo—

establecer qué clase de relación existe entre los vv. 2-5 y 6-8a. Formulado de otra manera: ¿dónde termina la parábola propiamente dicha? R. Bultmann (HST 175), siguiendo la interpretación de A. Jülicher, considera 6-8 como una aplicación añadida «posteriormente» a la parábola (2-5). Siguen esa misma línea E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte,* 36; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 346. Pero, según otros investigadores, esa división no es convincente, ya que 6-8a son en realidad la conclusión de la parábola propiamente dicha. Véase, por ejemplo, G. Delling, *Das Gleichnis vom gottlosen Richter,* 208-225; J. Jeremias, *The Parables of Jesus,* 155-157; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus,* 59.

Uno de los factores que más inciden en el debate es el modo de interpretar el comienzo del v. 6: «Y el Señor añadió». El sujeto *ho kyrios* («el Señor») parece referirse al propio Jesús, al revés de lo que sucede en 16,8a *(ho kyrios* = «el amo»). Otro factor de la discusión es el significado global que se atribuye a la parábola propiamente dicha en contraposición a sus posibles aplicaciones.

En mi apreciación personal, la parábola propiamente dicha comprende los vv. 2-6. Ya desde la misma presentación del «juez» se espera un comentario sobre su conducta. Si la parábola debiera limitarse a 2-5, el protagonista no sería tanto el juez injusto cuanto la viuda impertinente. Igual que en 16,1-8a es perfectamente lógico el comentario sobre la conducta del administrador desaprensivo, aquí también es de esperar una reacción explícita sobre el comportamiento del juez, y eso aunque la expresión *ho kyrios* («el Señor») se refiere aquí al propio Jesús, al revés que en 16,8a. La introducción de la parábola (v. 1) es clave para comprender cómo la narración de una pobre viuda que acosa implacablemente a un juez irresponsable puede valer para subrayar los efectos de una petición insistente y para inculcar que es necesario orar y orar, sin desanimarse.

Tienen razón los comentaristas que, como I. H. Marshall *(The Gospel of Luke,* 671), defienden que los dos elementos de la parábola —la persistencia de la viuda y la negativa del juez— están íntimamente relacionados. No se trata exclusivamente de la actitud impertérrita de una viuda que reivindica sus derechos, sino también

de un juez que, a pesar de su despreocupación, termina por escuchar las quejas de la víctima y accede a sus demandas. Así, el v. 6 concentra toda su atención en las palabras del juez injusto para elaborar un argumento *a minori ad maius*. Si ese juez despreocupado no puede menos de ceder ante la insistencia de la viuda, cuánto más tendrá que ceder Dios, la suma Justicia y, sobre todo, Padre. Si la pertinacia de una viuda consigue que sus peticiones sean atendidas por ese juez irresponsable, cuánto más logrará el discípulo con una oración continuada, insistente, sin desfallecer. En este aspecto, la parábola coincide sustancialmente con otra parábola anterior, la del amigo que se presenta a medianoche a pedir tres panes a otro amigo (11,5-8). O sea, que, por una parte, la parábola propiamente dicha sirve de ilustración del versículo introductorio (v. 1); pero, por otra, admite otras connotaciones, como diremos más adelante.

Los vv. 7-8a alegorizan un detalle de la parábola, concretamente el tema de «hacer justicia». No sólo se menciona directamente a «Dios», simbolizado por el juez, sino que se insiste con especial relieve en la «prontitud» de su respuesta; es decir, Dios no sólo escucha la petición de los que le invocan —«sus elegidos» (7)—, sino que además no demora su intervención, en contraste con «el juez injusto» de la parábola. Pero esa actuación de Dios se presenta como «hacer justicia a sus elegidos, que le gritan día y noche», y eso, naturalmente, ensancha el ámbito de la aplicación. Ahora bien: ¿hay que atribuir al propio Lucas ese ensanchamiento del mensaje de la parábola? No necesariamente. Sin duda, ya en la tradición anterior al evangelista se había asociado a la parábola esa interpretación, aunque procediera originariamente de circunstancias bien distintas, en el ministerio público de Jesús.

Lo mismo hay que decir de 8b, que, en su contexto actual, supone una ulterior alegorización de la parábola. En cierto modo, ese proceso viene ya preparado desde la introducción (v. 1) porque, de hecho, «la necesidad de orar siempre» tiene relación intrínseca con la «fe» cristiana. La mención del «Hijo de hombre» y la referencia a su «venida» establecen estrechos vínculos con la precedente instrucción escatológica sobre «los días del Hijo de hombre». La pregunta es innegablemente retórica; lo que quiere decir en realidad es que el Hijo de hombre no va a encontrar «esa fe», a no ser que los discípulos hayan llegado a comprender profundamente la indis-

pensable «necesidad de orar siempre, sin desanimarse jamás» A su modo, en esta pregunta se percibe una resonancia de la exclamación de Jesús en 7,9 «Os digo que ni siquiera en Israel he encontrado una fe como ésta» La «fe» que se menciona en este contexto es la que inspira una actitud de oración insistente y perseverante

Ante el evidente retraso de la parusía, Lucas pone en labios de Jesús —precisamente en su camino hacia Jerusalén— el consejo de perseverar en la oración constante, sin desánimos, sin desfallecimientos, como actitud característica de la vida cristiana, y sobre todo en el «tiempo de la Iglesia», cuando por todas partes surge la amenaza ineludible de la persecución Ese es precisamente el tiempo no sólo de una oración perseverante, sino de la oración que brota por inspiración de la fe

No quisiera cerrar estas reflexiones sin hacer al menos una breve alusión a un problema complementario que relaciona esta parábola con la del administrador desaprensivo (16,1-8a) Allí, cierto aspecto de una conducta irregular se proponía como modelo de la actitud cristiana Aquí sucede algo parecido, la figura de un «juez injusto» adquiere valor de representación simbólica de «Dios», mencionado explícitamente en el v 7 y comparado implícitamente con el juez Cabría entonces preguntarse cuál es la concepción de Dios que nos transmite la parábola ¿Deberíamos considerar la actitud dilatoria del juez injusto como una caracterización del trato que Dios dispensa a «sus elegidos»? Centrarse fundamentalmente en este aspecto desvirtúa la comprensión de la parábola e incluso de sus aplicaciones Sin duda, fueron preguntas como ésta las que llevaron a añadir a la parábola propiamente dicha los vv 7-8a como correctivo de una imagen de Dios que tal vez pudiera deducirse de una lectura superficial del episodio

NOTAS EXEGETICAS

v 1 *Entonces Jesus les propuso una parabola*

La formulación narrativa es aquí *elegen* con el dativo *autois* («les decía»), igual que en 6,39, 21,29, vease en el vol II la «nota» exegetica a 5,36 La fórmula habitual de Lucas es, más bien, *legein* («decir») seguido de la preposicion *pros* («a») con acusativo Véase Introducción

general, tomo I, p 195 Cf Lc 5,36, 12,16 41, 14,7, 15,3, 18,9, 20, 9 19

Sobre la necesidad de orar siempre

No se trata, naturalmente, de una oración ininterrumpida, perpetua, in cesante (cf 1 Tes 5,17), sino de un clima de oración que vaya ritmando la existencia cristiana hasta que lleguen los anunciados «días del Hijo de hombre» (cf 17,22 24 26 30) La frase siguiente —«sin desanimarse jamas»— especifica bien la idea Así lo hara el propio Jesús en uno de sus momentos más lobregos (Lc 22,41 44) e igualmente la comunidad cristiana cuando surge la persecución (Hch 4,24 31, 12,5) Para ulte riores reflexiones, véase W Ott, *Gebet und Heil Die Bedeutung der Gebetsparanese in der lukanischen Theologie,* 68 71 Aunque no se mencione aquí de manera explicita, la oracion debera incluir entre sus peticiones la llegada del Reino, así se lo enseñó Jesús a los suyos, en 11,2 «Cuando oréis, decid 'Padre, llegue tu Reino'»

La finalidad que se atribuye aquí a la parabola no corresponde exac tamente al mensaje de la narracion propiamente dicha (2 6) Eso nos lleva a suponer que el contexto originario de la parabola no era precisa mente el que aquí le atribuye Lucas

Sin desanimarse jamás

Literalmente «sentirse mal» *(en kakein),* «hastiarse» Aunque parezca que la oración no es escuchada, el discipulo debe continuar, sin perder los ánimos

v 2 *En una ciudad habia un juez*

Aflora, una vez más, la predilección que siente Lucas por el indefinido *tis* «una» ciudad, «un» juez Algunos manuscritos —codices D, L, Ψ, 063— sustituyen el indefinido *tini* («en una») por el artículo definido *te* («en la»), probablemente por influencia de la construcción *en te polei ekeinē* (v 3)

La comprensión de la parábola no requiere disquisiciones historico-sociológicas sobre la institución judicial El hecho de que cada ciudad tuviera un juzgado reconocido, o que simplemente se encargara la administración de justicia a algún ciudadano respetable y competente, no incide en absoluto sobre el significado de la parábola Para una profu sión de detalles sobre la estructura jurídica del judaísmo, véase J D M Derret, *Law in the New Testament The Parable of the Unjust Judge* NTS 18 (1971 1972) 178 191

Que ni temía a Dios ni respetaba a hombre

La literatura extrabíblica ofrece numerosos ejemplos de esta clase de descripciones, aplicadas preferentemente a personajes ilustres. Véase, por ejemplo, la descripción del rey Joaquín que nos ofrece el historiador Flavio Josefo: «ni respetaba a Dios ni era atento con sus semejantes» (*Ant.* X, 5, 2, n. 283). Cf., igualmente, Dionisio de Halicarnaso, *Ant. rom.* X, 10, 7; Tito Livio, XX, 3, 4. Esto es lo que da lugar a la calificación de «injusto» (v. 6), como en el caso del administrador (16, 1b.8a).

v. 3. *Una viuda*

El personaje, tal como lo describe la parábola, es una mujer indefensa, víctima de una grave injusticia, pero demandante impertérrita ante el tribunal. ¿No podría ser una de aquellas viudas cuya herencia había sido «devorada» por los fariseos (20,47)? La figura encaja a la perfección en la imagen veterotestamentaria de la viuda explotada por la prepotencia (cf. Éx 22,22-24; Dt 10,18; 24,17; Mal 3,5; Rut 1,20-21; Lam 1,1; Is 54,4; Sal 68,5), que la convertía en uno de los símbolos del desamparo (junto con el huérfano y el emigrante).

La viuda es un ejemplo más de esos «marginados» a los que Jesús dirige su mensaje, mientras sigue camino de Jerusalén. Véase nuestro «comentario» general a 15,1-7. En la obra de Lucas —Evangelio y Hechos—, el personaje de la viuda cobra una relevancia de primer plano (cf. Lc 2,37; 4,25-26; 7,12; 20,47; 21,2-3; Hch 6,1; 9,31.41). Véase, igualmente, Mc 12,40 (= Mt 23,14?).42-44. Como trasfondo veterotestamentario de la parábola, podría leerse Eclo 35,15-25.

No hacía más que presentarse a él

Traducimos de esta manera el imperfecto *ērcheto* («venía», «acudía»), que tiene valor iterativo.

Dada su situación social en el mundo contemporáneo, la mujer estaba totalmente indefensa. Las únicas armas con las que podía combatir su desesperación eran sus gritos insistentes y perseverantes, reclamando justicia. Una viuda, en particular, sin marido que la apoyase y sin influencia social ante el poderoso, dependía exclusivamente de su propia firmeza e inquebrantable tenacidad.

Hazme justicia frente a mi adversario

Su requisitoria ante el juez es una demanda genérica. La viuda no pretende que se castigue a su adversario, sino simplemente que se le reconozcan sus propias reivindicaciones y que se le haga justicia.

v. 4. *Por bastante tiempo*

La construcción *epi chronon* es fórmula de duración, aunque sin precisar los límites. Ese aspecto de imprecisión es lo que intenta subrayar el códice D con su adición del indefinido *tina (epi chronon tina* = «por cierto tiempo»).

El juez rechazó sus demandas

Literalmente: «no quería». No se dan motivos concretos para esa dilación del juez, pero ya están suficientemente indicados en la descripción de su personalidad (v. 2). Según J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 153), el verbo empleado aquí: *ouk ēthelen,* significa, en realidad: «no se atrevió/no se atrevía», porque el adversario de la viuda debía de ser un personaje de posición social influyente. Pero esa razón no concuerda con el carácter de un juez «que no respeta a hombre». En opinión de I. H. Marshall *(The Gospel of Luke,* 672), se trata de una dejadez indolente, que va dando largas a la administración de justicia. Es posible. Pero, en definitiva, ¿quién sabe?

Pero después

Literalmente: «pero después de estas (cosas)». La expresión *meta tauta* es típica de Lucas. Véase en este volumen la «nota» exegética a 10,1.

Pensó

Literalmente: «dijo en sí mismo/en su interior». Cf. 16,3. La variante introducida aquí por el códice D —*ēlthen eis heauton kai legei* = «entró en sí mismo y *dice* (presente histórico)— se debe a una influencia de 15,17. La fórmula sirve para introducir un monólogo en el cuerpo de la parábola. Véase la «nota» exegética a 12,17.

Ya que esta viuda no deja de molestarme

La formulación es semejante a la de 11,7-8. El juez teme que la cantilena de la viuda pueda prolongarse indefinidamente, y así empieza a ceder. Su displicencia —«no respetaba a hombre» (v. 2; cf. v. 4)— queda minada por la tenacidad de una pobre viuda.

No sea que siga viniendo a importunarme

También podría traducirse: «no sea que, viniendo continuamente, me saque de quicio», o «no sea que, si sigue viniendo, termine por partirme la cara». El verbo *hypōpiazein,* tomado de la terminología del boxeo, significa «herir en el pómulo» (debajo de los ojos, en la cara). Cf. 1 Cor

9,27: *hypōpiazō mou to sōma* («golpeo mi cuerpo»). Pero el verbo tiene también sentido figurado: «poner negro a alguien», es decir, «exasperarle», o también: «dejar exhausto, agotado, extenuado». Cf. Aristóteles, *Ars rhet.* III, 11, 15, n. 1413a.20; Plutarco, *Mor.,* 921 F; Diógenes Laercio, *Vitae,* 6, 89; J. D. M. Derret, *Law in the New Testament: The Parable of the Unjust Judge,* 189-191; BDF, 207.3; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium,* 178. Cualquiera de estos significados, incluso el sentido físico: «partir la cara», es perfectamente posible. De hecho, lo que pretende el juez es verse libre de las continuas impertinencias de la viuda; a ver si, de una vez, le deja tranquilo.

v. 6. *El Señor*

El empleo absoluto de *ho kyrios,* como título, es señal de redacción lucana. Véase en vol. II la «nota» exegética a 7,13. «El Señor» se refiere, indiscutiblemente, a Jesús. Véase la «nota» exegética a 16,8a, donde la expresión no es título, sino una referencia a «el amo» *(ho kyrios).*

Este juez injusto

Literalmente: «el juez de la injusticia». Véase la «nota» exegética a 16,8a, sobre el «administrador injusto, desaprensivo». Cf. Introducción general, tomo I, p. 208.

Como en el caso del administrador, el juez recibe aquí la calificación de «injusto» no por sus dilaciones o porque, al fin, haya cedido ante la insistencia de la viuda, sino porque, ya desde un principio, se le presentó como escéptico en lo religioso («no temía a Dios») e insolente en lo humano («no respetaba a hombre»). Y esa actitud implica, evidentemente, la predisposición a un comportamiento más bien irregular.

Este versículo concentra el verdadero significado de la parábola: si hasta un juez injusto puede verse forzado a administrar justicia, cuánto más Dios, el Justo por naturaleza, deberá escuchar la súplica perseverante de sus elegidos. De este modo, la conclusión de la parábola contiene ya, implícitamente, una argumentación *a fortiori* al centrarse en el «juez injusto» más que en la viuda perseverante.

v. 7. *Pues Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos...?*

También podría traducirse: «Pues Dios, ¿no saldrá por los fueros *(poiein ekdikēsin)* de sus elegidos...?» Para dar un mayor énfasis a la acción futura, Lucas emplea la construcción *ou mē* («¿no es verdad que...?») con aoristo de subjuntivo *(poiēsē* = «hará»), en una pregunta retórica que, naturalmente, pide respuesta afirmativa.

Sobre el aspecto escatológico inherente a esta afirmación, cf. Introducción general, tomo I, pp. 394s. La denominación *eklektoi* («elegidos») no sale en la obra de Lucas más que aquí. Cf. Mc 13,20.22.27; Lc 21,22. Sobre el trasfondo veterotestamentario de la expresión, véase Is 42,1; 43,20; 65,9.15.23; Sal 105,6.43 (elección para servir a Dios); véase, especialmente, Eclo 47,22, donde la elección parece concebirse como un acto de amor. En nuestro texto, la denominación se aplica a los discípulos.

Que le gritan día y noche

Lucas emplea aquí el participo presente de *boan* («clamar», «gritar») para expresar una acción continua. Sobre la fórmula «día y noche», cf. Lc 2,37; Hch 9,24; 20,31; 26,7. Cf. Sal 22,3. La expresión *hēmeras kai nyktos* —genitivo de tiempo— equivale al adverbio *pantote* (= «siempre») del v. 1.

La pregunta retórica (7a) parece suponer un cierto retraso en la reacción de Dios: ¿podría reflejar la concepción lucana del retraso de la parusía? Tal vez. Lo que sí es cierto es que la apertura a un futuro escatológico no queda completamente eliminada.

O ¿les dará largas?

En el texto griego, esta frase va unida a la precedente por la conjunción *kai* («y»). Pero el problema está en determinar su significado. La primera dificultad que asalta al intérprete nace de los cambios verbales: ¿Por qué se pasa de un aoristo de subjuntivo —*poiēsē* («hará»; futuro enfático)— a un presente de indicativo —*makrothymei*—, según lós codices ℵ, A, B, D, L, Q, R, Θ, Ψ, f^1, etc., o incluso a un participio presente —*makrothymōn*—, según el texto de los códices W, 063, f^{13} y la tradición textual «koiné»? En segundo lugar, ¿qué significa exactamente el verbo *makrothymein?* Su significado más común es «aguantar», «tolerar», «tener paciencia». Así tratan de interpretarlo ciertos comentaristas, como K. H. Rengstorf *(Das Evangelium nach Lukas,* 205-206), que entiende la conjunción *kai* como equivalente a *kai ei* («y si»), y traduce: «y si les aguanta/puesto que tiene paciencia con ellos», es decir, con sus elegidos, e igualmente, J. Wellhausen *(Das Evangelium Lucae übersetzt und erklärt,* 98), aunque, según él, *ep' autois* no se refiere a los elegidos, sino a los adversarios. Pero, en cualquier caso, es decir, tanto si se lee el presente de indicativo *(makrothymei)* como si se acepta el participio presente *(makrothymōn),* la idea de «aguante», de «paciencia», no parece excesivamente adecuada en una pregunta retórica.

Por otra parte, en la versión griega (LXX) de Eclo 35,19 (= Eclo 35,22) —el pasaje tiene numerosos contactos con nuestra parabola—, el verbo *makrothymein* está en paralelismo con *bradynein* («ser lento», «tardar», «dar largas») «Dios tampoco dará largas ni tardará en (hacer) les (justicia) / no reposará hasta quebrantar los lomos del tirano » *(oude mē makrothymese ep' autois)* Para un análisis más pormenoriza do, véase H Sahlin, *Zwei Lukas Stellen Lk 6 43 54, 18 7,* pp 9 20, H Riesenfeld, *Zu «makrothymein» (Lk 18,7),* en *Neutestamentliche Aufsatze,* ed por J Blinzler y otros (Ratisbona 1963) 214-217, A Wif strand, *Lukas xviii 7* NTS 11 (1964 1965) 72 74, cf K Beyer, *Semi tische Syntax,* 268, n 1, F Horst, TDNT 4, 378, 380-381 Cf 2 Pe 3,9 «No retrasa el Señor lo que prometió, aunque algunos lo estimen retra so, es que tiene paciencia con vosotros porque no quiere que nadie perezca, quiere que todos tengan tiempo para enmendarse»

v 8 *Os digo*

Sobre la fórmula introductoria *lego hymin,* vease en vol II la «nota» exegética a 11,8

Les hará justicia sin tardar

Los elegidos, es decir, los discípulos, pueden estar seguros de que Dios no dejara sin respuesta una oracion perseverante y les hará justicia frente a sus adversarios La frase preposicional *en tachei* no debe traducirse por «inmediatamente» (cf F Horst, TDNT 4, 381, K Bornhauser, *Studien zum Sondergut des Lukas,* 167-168), sino más bien, como tradu cimos en el epígrafe, por «pronto», «sin tardar», «sin retraso» (cf E Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas,* 185)

Pero

El uso de la conjunción *plēn* («de todos modos», «a pesar de todo») da un énfasis particular a la construcción adversativa (véase la «nota» exegética a 10,11) Por otra parte, introduce un nominativo absoluto *(ho huios tou anthrōpou* = «el Hijo de hombre») y una interrogativa di recta «De todos modos, el Hijo de hombre, cuando venga (viniendo = *elthōn),* ¿encontrará esa fe sobre la tierra?» Véanse las «notas» si guientes

El Hijo de hombre

Sobre el título, véase en vol II la «nota» exegética a 5,24, cf Intro ducción general, tomo I, pp 349 355 Por sus relaciones contextuales, el título hace referencia a la revelación del «día del Hijo de hombre» (cf 17,30)

Cuando venga

Vease en vol II la «nota» exegetica a 5,32 El participio *elthōn,* por su carácter temporal («cuando venga»), expresa la concepción lucana del intermedio que se producirá entre el presente y «el día de la manifes tación del Hijo de hombre» Ante la perspectiva de ese intervalo, Lucas plantea a la comunidad cristiana de su tiempo un problema verdaderamente acuciante cuando llegue ese «día», ¿quedarán discípulos cuya fe sea tan intensa?

La pregunta, por otra parte, sirve de correctivo e incluso de respuesta a la cuestión planteada por los fariseos sobre cuándo iba a manifestarse el reinado de Dios (cf 17,20), igualmente, implica una llamada a la vigilancia Cf 12,35 40 43 46, 17,24 26 30 Véase también 2 Tim 4,7 *ten pistin teterēka* («me he mantenido fiel», «he conservado la fe»)

¿Encontrara esa fe en la tierra?

Se refiere a una «fe» que inspira la oración constante La pregunta contrasta con la exclamación de Jesus sobre la fe del centurión (Lc 7,9) Sobre el significado de *pistis* («fe»), véase en vol II la «nota» exegética a 5,20

La pregunta con la que termina el pasaje tiene una estrecha relación con el versículo introductorio (v 1) La «necesidad de orar siempre, sin desanimarse jamás», tiene su fundamento precisamente en «esa fe» So bre el sentido anafórico del articulo definido *ten (ten pistin* = «esa fe»), vease BDF n 252

BIBLIOGRAFIA SOBRE 18,1 8

Bornhauser, K , *Studien zum Sondergut des Lukas* (Gutersloh 1934) 161-170

Buzy, D , *Le juge inique* RB 39 (1930) 378 391

Catchpole, D R , *The Son of Man's Search for Faith (Luke xviii 8b)* NovT 19 (1977) 81 104

Cranfield, C E B , *The Parable of the Unjust Judge and the Eschato logy of Luke Acts* SJT 16 (1963) 297-301

Delling, G , *Das Gleichnis vom gottlosen Richter* ZNW 53 (1962) 1 25, reeditado en *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum Gesammelte Aufsatze 1950-1968,* ed por F Hahn y otros (Gotinga 1970) 203 225

Derrett, J D M , *Law in the New Testament The Parable of the Un just Judge* NTS 18 (1971 1972) 179-191

De Ru, G , *De gelıȷkenıs van de onrechtvaardıge Rechter (Lucas 18 1-8)* NedTT 25 (1971) 379 392

Deschryver, R , *La parabole du ȷuge malveıllant (Luc 18,1 8)* RHPR 48 (1968) 355-366

George, A , *La parabole du ȷuge quı faıt attendre le ȷugement Lc 18, 1-8* AsSeıgn 60 (1975) 68-79

Grasser, E , *Das Problem der Parusıeverzogerung ın den synoptıschen Evangelıen und ın der Apostelgeschıchte* (Berlín 1957, ²1966) 36-38

Harnısch, W , *Dıe Ironıe als Stılmıttel ın Gleıchnıssen Jesu* EvT 32 (1972) 421-436

Huhn, K , *Das Gleıchnıs von der «bıttende Wıtwe» Gebetsaufruf Jesu an dıe Gemeınde der Endzeıt* (Hamburgo 1946)

Jeremıas, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 87, 93, 153-157

Julıcher, A , *Dıe Gleıchnısreden Jesu,* 2 vols (Tubınga 1910/Darmstadt 1963) 2, 276-290

Kıssınger, W S , *The Parables of Jesus A Hıstory of Interpretatıon and Bıblıography* (Metuchen NJ 1979) 397 398

Leal, J , *La oracıón y la crısıs de fe* «Manresa» 39 (1967) 213-220

Lınnemann, E , *Jesus of the Parables Introductıon and Exposıtıon* (Nueva York 1966) 119-124

Lȷungvık, H , *Zur Erklarung eıner Lukas Stelle (Luk xvııı 7)* NTS 10 (1963-1964) 289-294

Meecham, H G , *The Parable of the Unȷust Judge* ExpTım 57 (1945 1946) 306 307

Ott, W , *Gebet und Heıl Dıe Bedeutung der Gebetsparanese ın der lukanıschen Theologıe* (Munıch 1965) 19, 32-72

Perkıns, P , *Hearıng the Parables* (Nueva York 1981) 176, 194 195

Perrın, N , *Redıscoverıng the Teachıng of Jesus* (Nueva York 1967) 129-130

Puzo, F , *¿Un texto escatológıco? (Lc 18,8b)* EstEcl 19 (1945) 273-334

Robertson, G P , *Luke xvııı 8* ExpTım 40 (1928-1929) 525 526

Robertson, J A , *The Parable of the Unȷust Judge (Luke xvııı 1 8)* ExpTım 38 (1926-1927) 389-392

Sabbe, M , *Het eschatologısch Gebed ın Lc 18,1-8* «Collatıones bru genses et gandavenses» 1 (1955) 361-369

Sahlın, H , *Zweı Lukas-Stellen Lk 6 43-45, 18 7* (Upsala 1945) 9-20

Schneıder, G , *Parusıegleıchnısse ım Lukas-Evangelıum* (Stuttgart 1975) 71-78

Spıcq, C , *La parabole de la veuve obstınée et du ȷuge ınerte, aux décı sıons ımpromptues (Lc xvııı, 1-8)* RB 68 (1961) 68-90

Stahlin, G , *Das Bild der Witwe Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zum Phanomenon der Personifikation in der Antike* JAC 17 (1974) 5 20
Wifstrand, A , *Lukas xviii 7* NTS 11 (1964 1965) 72-74
Zimmermann, H , *Das Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk 18, 1-8)*, en *Die Kirche des Anfangs* Hom a Heinz Schurmann en su setenta y cinco cumpleaños, ed por R Schnackenburg y otros (Leipzig 1977) 79-95

117. *PARABOLA DEL FARISEO Y EL RECAUDADOR* (18,9-14)

[9] Entonces Jesús propuso esta parábola a algunos que se fiaban de sí mismos, por considerarse justos, mientras despreciaban a los demás:

[10] —Dos hombres subieron al templo a orar. Uno era un fariseo; el otro, un recaudador. [11] El fariseo se quedó en pie y oraba así sobre su propia conducta: «Dios mío, te doy gracias porque no soy como los demás: ladrones, injustos, adúlteros; ni siquiera como ese recaudador. [12] Ayuno dos veces por semana; pago el diezmo de todo lo que gano». [13] En cambio, el recaudador se quedó a distancia y no se atrevía ni a levantar los ojos al cielo; no hacía más que darse golpes de pecho diciendo: «Dios mío, ten compasión de mí, que soy un pecador».

[14] Os digo que éste, y no el otro, bajó a su casa justificado a los ojos de Dios. [15] Porque todo el que *se exalta será humillado* y el que *se humilla será exaltado* [a].

COMENTARIO GENERAL

La narración «lucana» del viaje de Jesús a Jerusalén, es decir, el relato característico de Lucas (9,51-18,14), en contraposición a sus coincidencias con los otros dos sinópticos (cf. 18,15-19,27), termina con uno de los temas más importantes de su concepción teológica: la «oración». En cierta continuidad con el episodio precedente —oración constante, movida por la fe (18,1-8)—, Lucas añade otra parábola sobre el mismo tema: la oración de dos personajes tan representativos como un fariseo y un recaudador (18,9-14).

Igual que la parábola precedente, la del juez injusto (18,1-8), también ésta está tomada de la fuente particular del evangelista, «L» (cf. Introducción general, tomo I, p. 148). Lo que no está tan claro es si ambas parábolas formaban una unidad en «L» por su

[a] Ez 21,31.

coincidencia en una temática común: la oración. Para un razonamiento en favor de la teoría de la unidad, véase G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 363; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas,* 186. De todos modos, no parece probable que haya que entender esta segunda parábola como un correctivo de la precedente; es decir, que los discípulos deben insistir sobre todo en implorar la misericordia de Dios más bien que atosigarle con sus peticiones.

El versículo introductorio (9) tiene todos los rasgos de la composición personal de Lucas; cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums,* 272; R. Bultmann, HST 193.335. Los elementos de tradición que se recogen en 10-14a han sufrido ligeros retoques redaccionales. El 14b es un «duplicado» que reproduce casi a la letra la máxima de 14,11 a propósito de los buenos modales en los banquetes (14,7-14). Ese aforismo (14,11) tiene su paralelo en Mt 23, 12 e igualmente una cierta correlación —aunque mucho más cuestionable— con Mt 18,4. Es posible que Lucas se haya limitado a repetir aquí una máxima precedente (14,11) para encuadrar la parábola propiamente dicha (10-14a) entre los límites de una inclusión temática (9.14b); cf. H. Zimmermann, *Jesus Christus: Geschichte und Verkündigung,* 105-106. Pero, como ya apuntábamos en la Introducción general (cf. tomo I, p. 146), Lucas tiene una incoercible tendencia a prescindir de toda clase de «duplicados». Por consiguiente, lo más probable es que no haya hecho más que conservar aquí la propia conclusión genérica que la parábola tenía ya en «L», aunque —eso sí— ligeramente retocada para acomodarla a su propia formulación en 14,11. G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 365) también considera 14b como adición redaccional del evangelista.

Desde el punto de vista de historia de las formas, R. Bultmann (HST 178) considera 10-14a como «parábola puramente narrativa» cuyo significado se centra en 14a. El 14b es una «máxima sapiencial» añadida posteriormente. Según M. Dibelius (FTG 253.258), la «parábola» tiene una finalidad esencialmente parenética, ya que su intención es mostrar la verdadera actitud del hombre frente a Dios; para subrayar ese sentido, se añade una conclusión «exhortativa» (14b). Sin embargo, V. Taylor (FGT 101) considera esta narración como un «ejemplo» —el *exemplum* de la retórica—, uno de los cuatro pasajes del Evangelio según Lucas que se incluyen en

esta categoría (cf. 10,29-37; 12,16-21; 16,19-31). Véase en este mismo tomo nuestro «comentario» general a 10,29-37.

J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* 222) agrupa este episodio con el precedente bajo un mismo título: «Dos parábolas sobre la oración». Pero más adelante, en su comentario a 14a, se da cuenta de que esa categoría no define con exactitud las connotaciones de la segunda parábola, ya que ésta «reitera el mismo mensaje que las tres parábolas del capítulo 15» (*op. cit.,* 224-225). Y, hasta cierto punto, es verdad. Nuestro episodio entronca con Lc 15 en cuanto «parábola de misericordia»; Dios derrama su compasión, su justicia, sobre un pobre recaudador que se le presenta contrito y anonadado para reconocer ante él la perversidad de su comportamiento.

El contraste entre las dos figuras, decididamente antitéticas no sólo por su respectiva situación en el templo, sino especialmente por los términos de su oración, habla por sí mismo. Incluso antes de llegar a la conclusión (14a), el lector percibe el mensaje de la parábola. El texto no dice expresamente cuál fue el pecado del fariseo o en qué consistió la enmienda del recaudador. Jesús deja esas intimidades al juicio de Dios o a la fantasía del oyente. Él se limita a declarar que uno «bajó a su casa justificado» y el otro no.

En su oración, que es de acción de gracias, el fariseo pasa revista a sus virtudes, que va desgranando con un aire de complacencia, primero negativamente y a continuación en forma positiva. Él no es como los demás hombres: no es un ladrón, no es un injusto, no es un adúltero, no es, ni siquiera —y aquí llega al ápice de su *ḥuṣpā'*—, «como ese recaudador» (11). Él guarda sus ayunos y paga sus diezmos, incluso por encima de lo prescrito (12). El recaudador, por el contrario, no se atreve a acercarse ni a levantar los ojos al cielo; no da gracias, sino que pide misericordia, golpeándose el pecho y musitando un «yo pecador» (13). Y ahí precisamente, en la confesión de su pecado, es donde encuentra el recaudador el restablecimiento de su justicia, la condición de «justo», que es exactamente lo que pretendía el fariseo con su rechazo del latrocinio, del adulterio, de la iniquidad y con su observancia de los ayunos y los diezmos. La conducta del fariseo y su actitud legalista resultan esencialmente desenfocadas, aunque por su condición social nunca ha estado comprometido en una profesión tan abyecta como la re-

caudación de impuestos. A los ojos de sus contemporáneos, el puritano fariseo no es ni un miserable «recaudador» ni un «pecador» depravado; pero en el plano religioso, «a los ojos de Dios», no consigue la verdadera «rehabilitación» o «condición de justo» porque se fía exclusivamente de sí mismo.

La parábola no se contenta con reseñar la reacción de Jesús frente a dos tipos de religiosidad judía, sino que es una nueva manifestación de su actitud con respecto a los representantes de dos estratos sociales —«fariseos», «recaudadores»— del judaísmo palestinense de su tiempo. Cf. Lc 5,29-32; 7,36-50.

Sobre el trasfondo de la mentalidad judía contemporánea, con sus esfuerzos por conseguir un estado de rectitud moral a los ojos de Dios, no es extraño que en la referencia de Jesús al verdadero efecto de la oración de ambos personajes (14a) se haya querido ver un apunte de la doctrina de la «justificación» en su versión lucana. La parábola da testimonio del pensamiento de Jesús sobre esa búsqueda afanosa de la propia justicia. La auténtica rectitud moral, en su dimensión religiosa, no se obtiene por una autocomplacencia en los propios logros o por una vana confianza en las propias posibilidades; ni el rechazo de lo prohibido ni la observancia de lo mandado —sean las leyes de Moisés o las ridículas prescripciones de los fariseos— dan derecho a una «justificación» que sólo puede provenir de la misericordia de Dios.

El v. 14a es importante porque puede constituir un indicio de que la doctrina neotestamentaria sobre la «justificación» no es mero fruto de reflexiones teológicas posteriores, sino que hunde sus raíces en la enseñanza del Maestro e incluso en su actitud personal frente a las corrientes pietísticas de su época. «Justo», verdaderamente «justo», a los ojos de Dios no es el que cumple las observancias, sino el que, fiándose de la misericordia divina, reconoce su propia limitación y confiesa sinceramente su pecado. Por consiguiente, «la doctrina paulina sobre la justificación tiene sus más profundas raíces en la enseñanza de Jesús» (J. Jeremias, *The Parables of Jesus,* 141). Pero se trata, indudablemente, de unas raíces muy genéricas. La tradición anterior a Lucas, presente en esta parábola, recoge ciertos ecos de la enseñanza de Jesús sobre la «justificación»; pero en realidad no es más que un atisbo lejano del desarrollo que experimentará esa idea hasta cuajar en la «justificación

por gracia mediante la fe». Todavía «no hay referencias al valor salvífico de la cruz» (cf. G. Schrenk, TDNT 2, 215). Por otra parte, la idea de justificación que recoge esta parábola no trasciende el horizonte veterotestamentario, puesto que coincide sustancialmente con la tonalidad de Sal 51; 24,3-5 o incluso con 2 Esd 12,7. Es decir, no se deben leer en la parábola de Lucas las connotaciones de la elaboración teológica de Pablo ni imaginar siquiera que el v. 14a pueda tener «un aura paulina» (como piensa E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 214).

La exhortación final (14b), con su forma generalizante, rebasa las fronteras de los destinatarios directos de la parábola y la abre a las sucesivas generaciones; lo que era llamada a los contemporáneos se hace invitación al discípulo. El mensaje deja traslucir que el seguidor de Cristo debe identificarse con el recaudador más bien que con el fariseo. Pero no hay que hacerse ilusiones; por grande que sea nuestra voluntad de identificarnos con el recaudador, siempre nos quedará un reducto donde, en el fondo, seguiremos siendo fariseos.

A un lector moderno de la parábola se le podría ocurrir que el fariseo por lo menos es una persona honesta que, a pesar de su pomposa acción de gracias, trata de cumplir con sus obligaciones y guarda minuciosamente los mandamientos, incluso demasiado, mientras que el recaudador, presumiblemente, no era tan puntilloso ni mucho menos. Por eso, tal vez le resulte muy difícil identificarse con el recaudador. Sin embargo, eso supondría forzar la intencionalidad más obvia de la parábola. Como ya indicábamos en el volumen II en nuestra «nota» exegética a 5,36 (cf. p. 547), casi todas las parábolas de Jesús no sólo estimulan la atención del destinatario, sino que le incitan a una reflexión ulterior. Pero esa reflexión no deberá ensombrecer el significado más propio de la parábola, que es donde reside realmente la verdad de la narración.

NOTAS EXEGETICAS

v. 9. *Jesús propuso esta parábola a algunos*

Sobre la formulación, véanse las «notas» exegéticas a 5,36; 18,1. En esta frase introductoria, la construcción *pros* («a», «hacia») con acusa-

tivo (*tinas* = «algunos») también podría traducirse: «contra algunos». Cf. BAGD 710, n. 4; véase en vol. IV la «nota» exegética a 20,19. En el texto griego, la expresión «esta parábola» (*tēn parabolēn tautēn*) va al final de la frase; así se lee en todos los manuscritos, menos en el códice D, que omite esa expresión y deja el texto más bien indeterminado: «Entonces Jesús dijo a algunos...»

Que se fiaban de sí mismos, por considerarse justos, mientras despreciaban a los demás

Aunque el texto de Lucas deja al destinatario *tinas* («algunos») en su más genérica indeterminación, la referencia explícita a «los fariseos» en 16,14-15, con la crítica expresa de su actitud (15), sugiere la identificación de *tines* con *hoi pharisaioi,* aunque no en sentido restrictivo, sino incluyendo a «los fariseos» en un grupo más amplio de destinatarios. Ya el profeta Ezequiel había fustigado a sus compatriotas por su autocomplacencia, por fiarse de su justicia: «Y tú, hijo de Adán, di a tus compatriotas: ... Si digo al justo 'vivirás', y él, *confiado en su justicia,* comete un delito, no se tendrá en cuenta su justicia, sino que morirá por el delito que cometió» (Ez 33,12-13; la traducción griega coincide en muchos aspectos con la formulación de Lucas). El mero hecho de que uno de los dos protagonistas de la parábola sea «un fariseo» no implica necesariamente que la descripción —«fiarse de sí mismos», «considerarse justos», «menospreciar a los demás»— sólo pueda corresponder al grupo social de los «fariseos», y mucho menos a *todos* los fariseos. Probablemente, en esa generalización (*tines* = «algunos») hay que incluir también a los discípulos de Jesús.

La mención de *dikaioi* («justos») prepara ya su contradictorio *adikoi* («injustos») en el v. 11. Igualmente, los elementos descriptivos que se encadenan en esta frase introductoria preparan el colmo de la autocomplacencia del fariseo, es decir, la comparación de sí mismo con el recaudador (11). La introducción de Lucas es perfectamente coherente con el cuerpo de la parábola.

v. 10. *Dos hombres*

Dos figuras representativas del judaísmo de la época. La dualidad prepara ya la oposición mutua, que va a conferir su dramatismo a la parábola.

Subieron al templo a orar

Subieron desde la ciudad al monte del templo, desde sus respectivas casas a «la casa del Señor» (cf. Sal 122,1). El verbo *anabainein* («subir») seguido de un infinitivo con matiz final —en vez de participio futuro—

sale exclusivamente en Mt 14,23 y en la obra de Lucas (cf. 2,4-5; 9,28; Hch 10,9); la fórmula es, probablemente, redacción personal de Lucas. Sobre *hieron* como designación de «el templo», véase en vol II la «nota» exegética a 1,9. En el templo se podía orar a cualquier hora del día; pero para la oración pública se reservaban la «hora tercia» (sobre las nueve de la mañana; cf. Hch 2,15) y la «hora nona» (sobre las tres de la tarde; cf. Hch 3,1). Véase en vol II la «nota» exegética a 1,10. Para el contenido de la oración pública, cf. Tam. 5,1.

Un fariseo

Véase en vol. II la «nota» exegética a 5,17. El «fariseo» es una figura representativa del judío observante, escrupulosamente fiel a las prescripciones de la ley mosaica. Flavio Josefo los describe de esta manera: «Un grupo dentro del judaísmo oficial, que se distinguía particularmente por su estricta observancia de las prescripciones religiosas y por su interpretación formalista de la ley» *(Bell.* I, 5, 2, n. 110).

Un recaudador

Véase en vol. II la «nota» exegética a 3,12. La figura del «recaudador» —exactor de impuestos o tributos— va frecuentemente asociada a la categoría social de los «pecadores». Cf. Lc 5,30; 7,34; 15,1, y 19,2-7, a propósito del personaje Zaqueo, con nuestras reflexiones en el respectivo «comentario».

v. 11. *Se quedó en pie*

Postura típica de oración. La expresión de una circunstancia mediante el participio de aoristo de la voz pasiva *statheis* («puesto en pie») no sale, en el Nuevo Testamento, más que en los escritos de Lucas. Cf. Lc 18,40 (en contraste con Mc 10,49); 19,8; Hch 2,14; 5,20; 11,13; 17,22; 25,18; 27,21.

No se da una indicación precisa sobre el sitio donde el fariseo se puso a orar; pero por el contraste con el v. 13, donde el recaudador se queda «a distancia», habría que suponer aquí que el fariseo se adentró en el atrio de Israel, hasta colocarse en un lugar prominente. Véase IDB 4, 556.

Y oraba así sobre su propia conducta

En el texto griego, la frase preposicional *pros heauton* sigue inmediatamente al participio *statheis;* por eso algunos comentaristas (C. C. Torrey, *Our Translated Gospels: Some of the Evidence,* 79; M. Black, AAGA³, 103) interpretan la frase como equivalente al arameo *leh* —un dativo ético que modifica al participio— y traducen: «poniéndose en su sitio,

en su lugar, en el que le correspondía». Probablemente para evitar posibles confusiones, algunos manuscritos —P[75] y códices B, ℵ, Θ, Ψ, f[1]— invierten los términos y leen: *tauta pros heauton prosēucheto* («estas cosas sobre su propia conducta oraba»). Aunque la edición 26 de Nestle-Aland se inclina por la primera forma: *statheis pros heauton tauta prosēucheto,* como lectura más difícil, la importancia y el peso de los manuscritos que atestiguan la forma inversa *(tauta pros heauton prosēucheto)* hacen preferible esta segunda formulación, a pesar de los razonamientos de TCGNT 168. La frase, así entendida, introduce directamente el contenido de la oración propiamente dicha.

Dios mío

El nominativo con artículo definido: *ho theos,* tiene valor de vocativo, como en el v. 13. Véase la «nota» exegética a 10,21. Cf. Sal 18,48; 44,1; 54,2, etc., en la versión de los LXX. El vocativo *theé* (cf. Mt 27, 46) es absolutamente desconocido en Lucas.

Te doy gracias

La fórmula *eucharistō soi,* dirigida a Dios, en segunda persona del singular, no sale más que aquí, en la obra de Lucas. En Jn 11,41, la fórmula aparece en labios del propio Jesús. La expresión *eucharistō soi* es de origen palestinense, como lo muestra su frecuencia en los *Himnos de acción de gracias (Hôdāyôt)* de la comunidad de Qumrán: *ʾôdekāh ʾAdōnāy* («Te doy gracias, Señor mío»: 1QH 2,20.31; 3,19.37; 4,5; 7,34, etc.). La fórmula aparece también en otros escritos griegos (cf. Jdt 8,25; 2 Mac 1,11; Filón, *De Spec. Leg.* 2, 33, n. 204; Flavio Josefo, *Ant.* I, 10,5, n. 193). Cf. Hch 27,35; 28,15.

La oración es de acción de gracias, no de petición. Y realmente, la expresión de agradecimiento está perfectamente justificada, aunque las razones que aduce el fariseo son francamente discutibles.

No soy como los demás

J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 142) apunta una serie de coincidencias entre esta oración del fariseo y un texto del Talmud (bBer. 28b), probablemente del s. v d. C., aunque el autor afirma con toda ingenuidad que el pasaje es «del s. I d. C.». Por su parte, T. W. Manson *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke,* 311) encuentra un texto paralelo en el Talmud palestinense (jBer. 2,7d). Pero el problema sigue siendo la datación. Aunque el Talmud de Palestina sea anterior al babilónico, esa anterioridad no supera los cincuenta años; por consiguiente, la datación del texto habrá que fijarla, aproximadamente, hacia el año 400 d. C. No cabe duda que

la oración del fariseo «refleja su comportamiento religioso»; pero el problema no está en el contenido —que es común a otros textos—, sino en la datación precisa de las respectivas tradiciones. Tal vez, la referencia más indicada sea el orgullo con que Pablo presume de su formación estrictamente farisea (cf. Flp 3,4-6; Gál 1,14; 2,15).

La oración, como reflejo de la espiritualidad farisea, no es, en modo alguno, una caricatura del personaje (cf. L. Schottroff, *Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens,* 448-452). Por otra parte, el texto de 1QH 7,34-35 no tiene un verdadero paralelismo con la oración del fariseo en nuestra parábola (a pesar de la argumentación de N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus,* 122, n. 2).

Ladrones, injustos, adúlteros

La referencia al decálogo es indiscutible (cf. Éx 20,14-15; Dt 5,17-18). La caracterización *adikoi* —que hemos traducido por «injustos»— es, en sí misma, una designación genérica, que contrasta con la especificidad de las otras dos indicaciones, a no ser que haya que entenderla en el sentido más concreto de «impostores». El sustantivo *harpax* tiene el significado de «salteador» o «bandolero» en Flavio Josefo (*Bell.* VI, 3, 4, n. 203). Cf. Is 10,2 (LXX).

Ni siquiera como ese recaudador

Se emplea el demostrativo *houtos,* con significado despectivo («ese»); véase la «nota» exegética a 15,30. Las palabras del fariseo contrastan incisivamente con una recomendación que, en *Abot* 2, 5, se atribuye a Hillel: «No te aísles de tu comunidad ni confíes en tus propias fuerzas hasta la hora de tu muerte; no juzgues a tu hermano hasta que te hayas puesto a su mismo nivel». El fariseo se enorgullece no sólo de no haber transgredido esos mandamientos, sino incluso de no haber tenido ninguda familiaridad con «pecadores».

v. 12. *Ayuno dos veces por semana*

Sobre el «ayuno», véase en vol. II la «nota» exegética a 5,33. En el Antiguo Testamento, ya en época posexílica, se prescribe el ayuno el día de la expiación (Lv 16,29.31: «haréis penitencia», como traduce la NBE; cf. Lv 23,27.29.32; Nm 29,7 y, posiblemente, en ocasiones señaladas (cf. Zac 8,19: «el ayuno de los meses cuarto, quinto, séptimo y décimo»; 7,3: «el quinto mes»; 7,5: «los meses quinto y séptimo»; cf. Neh 9,1).

El ayuno individual era expresión de sentimientos muy diferentes: David ayuna, para ver si se cura el niño que ha tenido de Betsabé

(2 Sm 12,22; cf. vv. 16-17.21); Ajab ayuna como señal de penitencia ante las palabras de Elías (1 Re 21,27); Esdras ayuna, entristecido por la infidelidad del pueblo (Esd 10,6); Nehemías lo hacía porque llegan malas noticias de Jerusalén (Neh 1,4); Daniel se dirige «al Señor Dios, implorándole con oraciones y súplicas, con ayuno, sayal y ceniza» (Dn 9, 3). Por Lc 5,33 sabemos que los fariseos y los discípulos de Juan ayunaban frecuentemente; véase la respectiva «nota» exegética.

La costumbre judía de ayunar dos veces por semana tiene en esta indicación del v. 12 su testimonio más antiguo. En el libro de la *Didaché* se aconseja a la comunidad creyente que se evite ayunar, «como los hipócritas», los días segundo y quinto de la semana; el ayuno debe observarse el día cuarto y «el día de la preparación» (víspera de la fiesta). La tradición que se recoge en este texto *(Did.* 8,1) refleja una costumbre cristiana de alrededor del año 100 d. C. Según estos datos, los días asignados para el ayuno, en la comunidad «hipócrita» (= judía), eran los lunes y los jueves; y así se prescribe exactamente en bTaa. 12a, cuya redacción definitiva se puede datar hacia el 450 d. C. La explicación que aduce el texto rabínico es que fue precisamente un jueves cuando Moisés subió al monte Sinaí, y un lunes cuando bajó de la montaña, pasados los cuarenta días. Pero parece más probable que la razón de haber escogido esos dos días haya que buscarla en su menor contigüidad con el sábado y en una razonable separación de fechas (cf. Str.-B., 2, 243, n. 2). Por otra parte, el *Megillat Ta'anît,* un escrito arameo de finales del s. I d. C., ofrece una lista de los días de cada mes, en los que se prohíbe ayunar o hacer duelo. Véase MPAT n. 150.

En la oración del fariseo, tanto sus ayunos como su escrupuloso pago de los diezmos son motivos de autocomplacencia, como observancias supererogatorias.

Pago el diezmo de todo lo que gano

Véase la «nota» exegética a 11,42 (pago de diezmos sobre diversas hortalizas). El énfasis de la expresión recae sobre el cuantitativo *panta* («todas las cosas», «todo»).

La prescripción del Deuteronomio es suficientemente expresiva: «Todos los años apartarás el diezmo de los productos de tus campos, ... el diezmo de tu trigo, de tu mosto y de tu aceite, y los primogénitos de tus reses y ovejas» (Dt 14,22-23). Es la ofrenda anual, que ha de presentarse al Señor durante la fiesta de las Chozas, terminada la recolección de la cosecha. Pero añade el Deuteronomio: «Si te resulta demasiado largo el camino y no puedes con todo, porque te ha bendecido el Señor tu Dios, y porque te queda lejos el lugar que haya elegido el Señor para poner en él su nombre, lo venderás, meterás el dinero en una

bolsa y lo llevarás al lugar que elija el Señor tu Dios Allí compra lo que te apetezca. reses, ovejas, vino, licores, todo lo que te pida el apetito, y lo comerás en presencia del Señor, disfrutando tú y los tuyos» (Dt 14,25-26) Pero los diezmos son la heredad de los levitas, «pues no les tocó nada en el reparto de vuestra heredad» (Dt 14,27, cf Nm 18, 21-24)

En resumen, el fariseo no sólo come «alimentos puros», sino unos alimentos perfectamente legítimos, por haber separado el diezmo para ofrecérselo al Señor

v 13 *Se quedó a distancia*

El recaudador no pasa de la puerta del atrio de Israel La cercanía al Dios de la misericordia no se mide por las distancias

No se atrevía ni a levantar los ojos al cielo

La actitud es frecuente en el Antiguo Testamento, como señal de devoción La construcción proviene de los LXX, cf Introducción general, tomo I, p 193 Véase Hen(et) 13,5 «pues ellos ya no podían hablar (con él) ni alzar sus ojos al cielo, avergonzados a causa de la culpa por la que habían sido condenados»

Darse golpes de pecho

Signo de contrición, de arrepentimiento Cf Lc 23,48 El gesto, al parecer, no tiene antecedentes veterotestamentarios, pero sí se encuentra en la literatura contemporánea (cf Flavio Josefo, *Ant*, VII, 10, 5, n 252, Flavio Arriano, *Anab*, VII, 24, 3)

Dios mío, ten compasión de mí, que soy un pecador

La oración del recaudador es de súplica, no de acción de gracias Aunque no en los mismos términos de Sal 51,3, pero sí en su clima interior, el desecho de la sociedad judía no sabe pedir más que misericordia

El verbo *hilaskesthai* no sale más que aquí, en toda la obra de Lucas, y en el resto de los escritos neotestamentarios, sólo en Heb 2,17 En el griego clásico, su significado es «propiciar», «volver propicios» a los dioses (cf Homero, *Ilíada,* 1, 386, *Odisea,* 3, 419, Estrabón, *Geog*, IV, 4, 6), a los muertos (cf Heródoto, *Hist*, 5, 47) o incluso a ciertos hombres (cf Heródoto, *Hist*, 8, 112) Pero en el Nuevo Testamento todas esas connotaciones están ausentes tanto aquí, donde el propio Dios «es propicio» —o se le suplica que lo sea—, como en Heb 2,17, donde el sentido es «expiar los pecados» *(hilaskesthai tas hamartias)* Véase, para más detalles, D Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge 1967) 23-48 En nuestro pasaje, el imperativo de aoristo de

la voz pasiva *hilasthetí* tiene el significado de «sé propicio, sé misericordioso (conmigo, con respecto a mí)», «ten compasión de mí» Con ese mismo significado y con el complemento personal en dativo usan el verbo los LXX en 2 Re 5,18 («que el Señor me perdone» *hilaskesthai* traduce el verbo hebreo *yišlah)* y en Est 4,17 (texto hebreo)

La súplica del recaudador refleja la tonalidad espiritualizante de ciertos textos de Qumrán (cf 1QS 11,3-5 10-12, 1QH 11,15-22) ¿De qué puede enorgullecerse ante Dios un pobre «pecador»?

v 14 *Os digo*

Sobre la fórmula introductoria *legō hymin,* véase la «nota» exegética a 11,8

Y no el otro

La expresión griega *par' ekeinon* («más [bien] que aquél») representa un modo de formar el comparativo con la preposición *para,* igual que en Lc 13,2 4, véase la respectiva «nota» exegética Cf Flavio Josefo, *Apion*, 2, 32, n 234, Bern 11,9 El participio *dedikaiōmenos* («justificado») funciona aquí como adjetivo, que al combinarse con la expresión preposicional *par' ekeinon* constituye el comparativo (literalmente, «más justificado que aquél») Aunque aquí se trata, más que de una comparación, de una exclusión («y el otro, no», cf Gn 38,26) J Jeremias *(The Parables of Jesus,* 141 142) considera la fórmula *par' ekeinon* como un conato de traducción de la partícula aramea *min* Pero, en realidad, esa observación no es pertinente en nuestro contexto Con la preposición aramea *min* se puede formar, ciertamente, una comparación que, en los LXX, se traduce en determinadas ocasiones —como, por ejemplo, en Sal 45,8— por la preposición *para* («el Señor te ha ungido con aceite de júbilo entre todos tus compañeros») Pero aquí se trata, más bien, de sustituir esa expresión comparativa por otra forma diferente, en la que la preposición griega *para* corresponde a otra modalidad aramea de formar el comparativo mediante la preposición *'al* (literalmente, «sobre»)

La lectura de los manuscritos más importantes es, como ya hemos indicado, *par' ekeinon* («más [bien] que aquél»), cf códices א, B, L, Q, T, f^{1} y las versiones siro-sinaítica, siro curetoniana y Vg Pero la tradicion manuscrita ofrece otras variantes dignas de consideración por ejemplo, los códices A, W, Θ, Ψ, 063, f^{13} y la tradición textual «koiné» leen *e gar ekeinos,* mientras que el códice D y las versiones VL y Peshitta definen intencionadamente la comparación *mallon par' ekeinon ton pharisaion* («más [bien] que aquel fariseo») Pero todas esas variantes no son más que conatos de clarificación, por consiguiente, son secundarias

Véase, con todo, J. B. Cortés, *The Greek Text of Luke 18.14a: A Contribution to the Method of Reasoned Eclecticism:* CBQ 46 (1984) 255-273.

Bajó a su casa justificado a los ojos de Dios

El participio de perfecto pasivo *dedikaiōmenos,* aparte de sus connotaciones teológicas (véase en volumen II la «nota» exegética a 5,20), expresa la transformación del personaje, su nuevo estado de «justificación»; al que no era más que «un pecador» (13), Dios le hace y le declara «justo». En palabras de T. W. Manson *(The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke,* 312), «... lo que cuenta no es el pasado personal, intachable o abyecto, sino la actitud de confianza y entrega a Dios en el presente». Sobre el empleo y significado del verbo *dikaioun* en la obra de Lucas, véase K. Kertelge, EWNT 1, 805-806; G. Schrenk, TDNT 2, 215. Cf. 2 Esd 12,7.

Todo el que se exalta

Véase la «nota» exegética a 14,11. Por medio de esta referencia a Ez 21, 31, la conclusión de la parábola (14a) se abre a ulteriores perspectivas. La mera confianza en sí mismo, basada en el cumplimiento de la ley o en las prácticas religiosas, no lleva necesariamente a la verdadera «justicia», a la que proviene de Dios.

Jesús dirige esta advertencia no sólo a sus contemporáneos, sino a los futuros discípulos, cuya oración tiene que identificarse con la del recaudador, en clima de «fe», reconociendo la propia «humillación» y abriéndose a la acción de Dios, que «exalta a los humildes» (cf. Lc 1, 45.48.52).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 18,9-14

Bruce, F. F., *«Justification by Faith» in the Non-Pauline Writings of the New Testament:* EvQ 24 (1952) 66-67.

Bultmann, R., *Marburger Predigten* (Tubinga 1956) 107-117.

Cerfaux, L., *Trois réhabilitations dans l'Evangile,* en *Études d'exégèse et d'histoire religieuse* (Hom. a Lucien Cerfaux), 3 vols. (Gembloux 1954, 1954, 1962), II, 51-59, especialmente pp. 53-55.

Charpentier, E., *Le chrétien. Un homme «juste» ou «justifié»?: Lc 18, 9-14:* AsSeign 61 (1972) 66-78.

Dreher, B., *Der Pharisaer. Biblisch-homiletische Besinnung zum Evangelium des 10. Sonntags nach Pfingsten (Lk 18,9-14).* BibLeb 8 (1967) 128-132.

Fernández, J., *La oración del publicano (Lc. 18,9-14):* CB 5 (1948) 193-199.

Feuillet, A., *Le pharisien et le publicain (Luc 18,9-14): La manifestation de la miséricorde divine en Jésus Serviteur souffrant:* «Esprit et vie» 48 (1981) 657-665.

— *La signification christologique de Luc 18,14 et les références des évangiles au Serviteur souffrant.* «Nova et vetera» 55 (1980) 188-229.

Green, L. C , *Justification in Luther's Preaching on Luke 18 9-14.* CTM 42 (1972) 732-747.

Hengel, M., *Die ganz andere Gerechtigkeit. Bibelarbeit über Lk. 18, 9-14* «Theologische Beiträge» 5 (1974) 1-13.

Hoerber, R. G., *«God Be Merciful to Me a Sinner» A Note on Lk 18. 13* CTM 33 (1962) 283-286.

Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 139-144.

Jülicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols.; Tubinga 1910, Darmstadt 1963), II, 598-608.

Linnemann, E., *Jesus of the Parables. Introduction and Exposition* (Nueva York 1966) 58-64.

Merklein, H., *«Dieser ging als Gerechter nach Hause...». Das Gottesbild Jesu und die Haltung der Menschen nach Lk 18,9-14:* BK 32 (1977) 34-42.

Mottu, H., *The Pharisee and the Tax Collector Sartrian Notions as Applied to the Reading of Scripture.* USQR 29 (1973-1974) 195-213.

Perkins, P., *Hearing the Parables* (Nueva York 1981) 38-39.171-176.

Pesch, R., *Jesús, un hombre libre.* «Concilium» 93 (1974) 373-387.

Schneider, F., *Ausschliessen und ausgeschlossen werden: Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisaer und Zollner Lk 18, 10-14a.* BZ 24 (1980) 42-56.

Schottroff, L., *Die Erzahlung vom Pharisaer und Zollner als Beispiel fur die theologische Kunst des Überredens,* en H. D. Betz/L. Schottroff (eds), *Neues Testament und christliche Existenz* (Hom. a Herber Braun en su setenta cumpleaños) (Tubinga 1973) 439-461.

Zimmermann, H., *Jesus Christus Geschichte und Verkundigung* (Stuttgart ^{2}1975) 105-110.

INDICE GENERAL

IV

VIAJE HACIA JERUSALEN